ಶ್ರೀಮನ್ನ್ಯಾಯಸುಧಾಸಾರ

(ಭಾಗ - 2)

ಅನುಗ್ರಹ :

ಪರಮಪೂಜ್ಯ ಶ್ರೀ ವಿಶ್ವೇಶತೀರ್ಥ ಶ್ರೀಪಾದರು

ಪ್ರಕಾಶನ

ಶ್ರೀಪೇಜಾವರ ಅಧೋಕ್ಷಜಮಠ,

ರಥಬೀದಿ, ಉಡುಪಿ -೫೭೬ ೧೦೧

ಶ್ರೀಮನ್ನ್ಯಾಯಸುಧಾಸಾರ

(ಭಾಗ - 2)

ಅನುಗ್ರಹ

ಪರಮಪೂಜ್ಯ ಶ್ರೀ ವಿಶ್ವೇಶತೀರ್ಥ ಶ್ರೀಪಾದರು

ಪ್ರಕಾಶನ

ಶ್ರೀಪೇಜಾವರ ಅಧೋಕ್ಷಜಮಠ,

ರಥಬೀದಿ, ಉಡುಪಿ - ೫೭೬ ೧೦೧

ಅನುಗ್ರಹ

ಶ್ರೀಮನ್ನ್ಯಾಯಸುಧಾಸಾರ-ಭಾಗ-೨

ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಶ್ರೀವಿದ್ಯಾಮಾನ್ಯ ತೀರ್ಥಶ್ರೀಪಾದರು ಶ್ರೀವಿಶ್ವೇಶತೀರ್ಥಶ್ರೀಪಾದರ ಪೀಠಾರೋಹಣದ ೬೦ನೇ ವರ್ಷದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಮಾರಂಭದಲ್ಲಿ, ಶ್ರೀವಿಶ್ವೇಶತೀರ್ಥಶ್ರೀಪಾದರು ನಡೆಸಿದ ೧೮ನೆಯ ಸುಧಾಮಂಗಳದಲ್ಲಿ, ಹಂಪೆಯ ಶ್ರೀಪ್ರಾಣದೇವರಸನ್ನಿಧಿಯಲ್ಲಿ ೨೯-೧೧-೧೯೯೮ರಂದು ಬಿಡುಗಡೆಗೊಳಿಸಿದರು.

ŚRIMANNYĀYASUDHĀSĀRA

ಪ್ರಥಮ ಮುದ್ರಣ : 29- 11- 1998

ಪ್ರತಿಗಳು : 1000

ಪುಟಗಳು : 7 + 131

ಬೆಲೆ: ರೂ. 50/-

ಪ್ರಕಾಶನ : **ಶ್ರೀ ಪೇಜಾವರ ಮಠ,**
ರಥಬೀದಿ, ಉಡುಪಿ- 576 101

ಅಕ್ಷರ ಜೋಡಣೆ : **ಪೂರ್ಣಪ್ರಜ್ಞ ಸಂಶೋಧನ ಮಂದಿರ,**
ಪೂರ್ಣಪ್ರಜ್ಞ ವಿದ್ಯಾಪೀಠ,
ಕತ್ತರಿಗುಪ್ಪ ಮುಖ್ಯರಸ್ತೆ, ಬೆಂಗಳೂರು- 28.

ಮುದ್ರಣ : **ಬೃಂದಾವನ್ ಪ್ರಿಂಟರ್ಸ್ ಮತ್ತು ಪಬ್ಲಿಷರ್ಸ್ ಪ್ರೈ.ಲಿ.**
ಲಾಲಬಾಗ್ ಕೋಟೆ ರಸ್ತೆ, ಬೆಂಗಳೂರು.

ಮುನ್ನುಡಿ

ಶ್ರೀಮನ್ನ್ಯಾಯಸುಧಾ ಗ್ರಂಥವು ಲೋಕವಿಖ್ಯಾತರಾದ ಶ್ರೀಮಜ್ಜಯತೀರ್ಥ ಗುರುಸಾರ್ವಭೌಮರ ಮಹಾಮೇರುಕೃತಿಯಾಗಿದೆ. ಜಗತ್ಪ್ರಕಾಶಕನಾದ ಸೂರ್ಯನಂತೆ ಸಜ್ಜನರ ಅಜ್ಞಾನಾಂಧಕಾರವನ್ನು ನಾಶಮಾಡುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಈ ಗ್ರಂಥಕ್ಕಿದೆ. ಇದನ್ನು ಮೆಲಿಂದ ಮಾತ್ರ ನೋಡಿದರೆ, ಕಬ್ಬಿನ ಕೋಲಿನಂತೆ, ಆದರ ಯಾವ ರಸವೂ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರದು. ಮಥಿಸಿದಾಗಲೇ ಅದರ ದಿವ್ಯ ರಸದ ಅನುಭವವಾಗುವುದು. ಮಹಾಪ್ರತಿಭಾಶಾಲಿಗಳಾದ ಶ್ರೀವಿಶ್ವೇಶತೀರ್ಥರು ಇಂತಹ ಶ್ರೀಮನ್ನ್ಯಾಯಸುಧಾ ಗ್ರಂಥದ ನಿಗೂಢವಾದ ಉತ್ತಮ ಅಮೃತರಸವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿ ಸಜ್ಜನರು ಆನಂದಮಯರಾಗಲಿ ಹಾಗೂ ಅನ್ವರ್ಥ ಭೂಸುರರಾಗಲಿ ಎಂಬ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಈ ಸುಧಾಸಾರ ಗ್ರಂಥದ ಮೂಲಕ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಇಷ್ಟು ಸರಳ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಮಹಾಕಾರ್ಯವನ್ನು ಯಾವ ಪೀಠಾಧಿಪತಿಗಳೂ ಮಾಡಿಲ್ಲ. ಈಗಾಗಲೇ ಅಣುಸುಧಾ ಎಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುವ ಶ್ರೀವಿಷ್ಣುತತ್ತ್ವವಿನಿರ್ಣಯದ ಸಾರವನ್ನು ಸಜ್ಜನರು ಸವಿಯುವಂತೆ ಶ್ರೀ ವಿಶ್ವೇಶತೀರ್ಥರು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.

ನ್ಯಾಯಸುಧಾ ಗ್ರಂಥದ ಕೆಲವು ಪ್ರಮೇಯಭಾಗಗಳನ್ನೂ ಈಗಾಗಲೇ ಅನುವಾದ ಮಾಡಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಎರಡನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ 'ಕಥಕತಾವಾದ', 'ಪಂಚಾಖ್ಯಾತಿವಾದ' ಮೊದಲಾದ ಕ್ಲಿಷ್ಟ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಅನುವಾದ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಪರಿಶ್ರಮವಿರುವವರಿಗೂ ಕಠಿಣವೆನಿಸಬಹುದಾದ ಈ ವಾದಭಾಗಗಳ ಸರಳಸಾರವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಸುಲಭಗೊಳಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದರ ಸದುಪಯೋಗವನ್ನು ಪಡೆದು ಸಜ್ಜನರು ಹರಿಗುರುಗಳ ಅನುಗ್ರಹಪಾತ್ರರಾಗಲಿ ಎಂದು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುತ್ತೇವೆ.

29-11-1998

ಶ್ರೀ ವಿದ್ಯಾಮಾನ್ಯತೀರ್ಥ ಶ್ರೀಪಾದರು
ಶ್ರೀ ಪಲಿಮಾರು ಭಂಡಾರಕೇರಿ
ಉಭಯಮಠಾಧೀಶರು,
ಉಡುಪಿ.

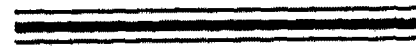
ಮೊದಲ ಮಾತು

ನಾವು ಹಿಂದೆ ಪ್ರಕಟಪಡಿಸಿದ ಸುಧಾಸಾರದ ದ್ವಿತೀಯ ಭಾಗವು ಇದೀಗ ಪ್ರಕಾಶನಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಸಲು ಸಂತೋಷಪಡುತ್ತೇವೆ. ಸುಧಾಸಾರದ ಪ್ರಥಮಭಾಗದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದ ಅಧಿಕರಣಗಳ ಅರ್ಥ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಸುಧಾ ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದೆವು. ಎರಡನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಇವುಗಳ ವಿಶೇಷ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದರ್ಶನಗಳ ತುಲನಾತ್ಮಕ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಆಚಾರ್ಯರು ತಾವು ಹೇಳಿದ ಪ್ರಮಾಣ ಪ್ರಮೇಯಗಳ ವಿಶೇಷ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಸುಧಾಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿರುವ ವಿವರಣೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಈ ವಿಷಯಗಳ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿರುವೆವು. ವಿಶ್ವದ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವು, ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರ ಅಭೇದ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡಿರುವ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ಕ್ರೋಢೀಕರಿಸಿ ಒಂದೇ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಇವುಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಶಾಸ್ತ್ರದ ಅತ್ಯಂತ ಗಂಭೀರ ಜಟಿಲ ವಿಷಯಗಳನ್ನು, ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಪದಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬಳಸದೆ ಸರಳವಾಗಿ ಜನರ ಮುಂದಿಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನಡೆಸಿದ್ದೇವೆ. ಜಿಜ್ಞಾಸು ಜನತೆಯು ಇದರ ಲಾಭವನ್ನು ಪಡೆಯುವಿರಾಗಿ ನಂಬಿದ್ದೇವೆ.

ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದರ್ಶನಗಳ ತೀವ್ರ ವಿಮರ್ಶೆ, ಖಂಡನ-ಮಂಡನ ಗಳಿವೆ. ಇವೆಲ್ಲಾ ಸತ್ಯಾನ್ವೇಷಣೆಗಾಗಿ ತಾತ್ವಿಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಡೆಸಿದ ವಿವೇಚನೆಯಾಗಿದೆ. ರಾಗ-ದ್ವೇಷರಹಿತವೂ ನಿರ್ವಿಕಾರವೂ ಆದ ಸತ್ಯಶೋಧಕನ ದೃಷ್ಟಿಯಿದ್ದಾಗ ಇವುಗಳಿಂದ ಯಾವ ಅಪಾಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಸತ್ಯವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಲು ಇಂತಹ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಆದರೆ ಇದು ತಾತ್ವಿಕ ವಿವೇಚನೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾಗಿರಬೇಕು. ಆಗ ಇದರಿಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಾಮರಸ್ಯಕ್ಕಾಗಲೀ ಎಲ್ಲ ಮತೀಯರಲ್ಲಿಯೂ ಸಮಾನ ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಸಹಕಾರಕ್ಕಾಗಲೀ ಯಾವುದೇ ತೊಂದರೆಯಾಗಲಾರದು. ಇದನ್ನು ಓದುವವರು ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಆಗ ಯಾವ ಅಪಾರ್ಥಕ್ಕೂ ಘರ್ಷಣೆಗೂ ಅವಕಾಶ ವಾಗಲಾರದು.

ಶ್ರೀ ವಿಶ್ವೇಶತೀರ್ಥ ಶ್ರೀಪಾದರು
ಶ್ರೀ ಪೇಜಾವರ ಅಧೋಕ್ಷಜ ಮಠ,
ಉಡುಪಿ.

ವಿಷಯಾನುಕ್ರಮಣಿಕೆ



ಶ್ರೀಮನ್ನ್ಯಾಯಸುಧಾಸಾರ

ಭಾಗ - 2

ವಿವಿಧ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಭ್ರಾಂತಿ ಸ್ವರೂಪವಿಮರ್ಶೆ (ಪಂಚಾಖ್ಯಾತಿವಾದ)

ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ತೋರಿದ ವಸ್ತುವು ವಾಸ್ತವವಾಗಿದ್ದರೆ ಆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಯಥಾರ್ಥವೆಂದೂ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ತೋರಿದ ವಸ್ತುವು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದೆ ಇದ್ದಾಗ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನವು ಭ್ರಮೆಯೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಭ್ರಮೆಯ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ನಮ್ಮ ದಾರ್ಶನಿಕರಲ್ಲಿ ತುಂಬಾ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿವೆ. ಈ ಭ್ರಮೆ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ತೋರುವ ವಸ್ತುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ದಾರ್ಶನಿಕರು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. 'ನ್ಯಾಯಸುಧಾ'ದಲ್ಲಿ ಇದರ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

ಪ್ರಾಭಾಕರ ಮೀಮಾಂಸಕರ ಮತ

ಸರ್ವಥಾ ಇಲ್ಲದ ವಸ್ತುವು ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲಿ ತೋರುತ್ತದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಪ್ರಾಭಾಕರರು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನವೂ ಯಥಾರ್ಥವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ವಸ್ತುವು ಇಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅದರ ಜ್ಞಾನವೇ ಬರಲಾರದು. ವಾಸ್ತವಿಕವಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಜ್ಞಾನವು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆಯಲ್ಲದೆ ಅಸತ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಚಿಪ್ಪಿಯನ್ನು ನೋಡಿ, ಇದು ಬೆಳ್ಳಿ ಎಂದು ಮುಂತಾದ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾದಾಗ ಅಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಬೆಳ್ಳಿಯು ಅಸತ್ಯವಲ್ಲವೇ ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಬಹುದು. ಪ್ರಾಭಾಕರರು ಇದನ್ನು ವಿಚಿತ್ರ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಯೋಜಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ದರ್ಶನದಂತೆ ಅಲ್ಲಿಯೂ ಚಿಪ್ಪಿಯು ಬೆಳ್ಳಿಯಾಗಿ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಒಬ್ಬನು ಚಿಪ್ಪಿಯನ್ನು ದೂರದಲ್ಲಿ ಕಂಡಾಗ ಅದನ್ನು ಚಿಪ್ಪಿಯೆಂದು ಸರಿಯಾಗಿ ಗುರುತಿಸದೆ ಒಂದು ಬೆಳ್ಳಗಿನ ವಸ್ತುವೆಂದು

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿರುವ ಬೆಳ್ಳಿಯ ಹೋಲಿಕೆಯಿಂದಾಗಿ ಕೂಡಲೇ ಅವನಿಗೆ ಬೆಳ್ಳಿಯ ಸ್ಮರಣೆಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಎದುರಿಗಿರುವ ಚಿಪ್ಪಿಯ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನ, ಹಿಂದೆ ನೋಡಿದ ಬೆಳ್ಳಿಯ ಸ್ಮರಣೆ ಇವೆರಡು ಜೊತೆ ಸೇರಿ 'ಇದು' 'ಬೆಳ್ಳಿ' ಎನ್ನುವ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಎರಡು ಜ್ಞಾನಗಳು ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆ. ''ಇದು'' ಎಂಬುದಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ ಚಿಪ್ಪಿಯ ಅನುಭವವಾದರೆ ''ಬೆಳ್ಳಿ'' ಎಂಬುದಾಗಿ ಹಿಂದೆ ನೋಡಿದ ಬೆಳ್ಳಿಯ ಸ್ಮರಣೆ. ಈ ಎರಡು ಜ್ಞಾನಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯೆನ್ನುವ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯನ್ನು ತಿಳಿಯದೆ 'ಇದು ಬೆಳ್ಳಿ' ಎಂಬ ಒಂದೇ ಅನುಭವವೆನ್ನುವಂತೆ ಆತನು ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಎರಡು ಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯನ್ನೂ, ಚಿಪ್ಪಿ ಮತ್ತು ಬೆಳ್ಳಿ ಇವೆರಡರಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯನ್ನೂ ಆತನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳೂ ಮತ್ತು ಇವೆರಡೂ ಜ್ಞಾನಗಳೂ ಒಂದೇ ಎಂಬ ಭ್ರಮೆಯೂ ಅವನಿಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿರುವ ವಾಸ್ತವಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ತಿಳಿಯದಿರುವುದೇ ನಮ್ಮ ಎಲ್ಲ ಭ್ರಾಂತ ವ್ಯವಹಾರಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಲ್ಲದೆ ಇಲ್ಲದ ವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದಾಗಲೀ ವಸ್ತುವನ್ನು ಅಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದಾಗಲೀ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ನಮಗೆ ವಸ್ತುವಿನ ಅಜ್ಞಾನವಿರಬಹುದಲ್ಲದೆ ವಿಪರೀತ ಜ್ಞಾನವು ಅಂದರೆ, ಇಲ್ಲದ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವು ಉಂಟಾಗಲಾರದು.

ಇಂದ್ರಿಯ ಮತ್ತು ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಸಂಪರ್ಕವಾಗಿಯೇ ನಮಗೆ ವಸ್ತುವಿನ ಪರಿಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಎದುರಿಗೆ ಇಲ್ಲದ ಅಸತ್ಯ ವಸ್ತುವಿನ ಜೊತೆಗೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಸಂಪರ್ಕವಾದರೂ ಹೇಗೆ ಆಗಬಲ್ಲದು? 'ವಸ್ತುವು ಎದುರಿಗೆ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಹಿಂದೆ ಬೇರೆ ಕಡೆ ನೋಡಿದ ವಸ್ತುವು ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲಿ ತೋರುತ್ತದೆ. ಬೇರೆ ಕಡೆ ನೋಡಿದ ಬೆಳ್ಳಿಯ ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ ಎದುರಿಗೆ ಇರುವ ಚಿಪ್ಪಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಳ್ಳಿಯನ್ನು ಭ್ರಮಿಸುತ್ತೇವೆ' ಎನ್ನುವ ನೈಯಾಯಿಕರ ವಾದವನ್ನೂ ಪ್ರಾಭಾಕರರು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತಾರೆ. ಎದುರಿಗಿಲ್ಲದ ದೂರದ ವಸ್ತುವಿನ ಜೊತೆಗೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸಂಪರ್ಕವು ಹೇಗೆ ಸಂಭವಿಸುವುದೆಂದು ಅವರು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ವಸ್ತುವನ್ನು ಸಂಪರ್ಕಿಸದೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುವುದಾದರೆ ದೂರದೂರದ ವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲ ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಯಾಕೆ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ? ಹೀಗೆ ಎದುರಿಗೆ ಇಲ್ಲದ ದೂರದ ವಸ್ತುವಾಗಲೀ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲದ ಅಸತ್ಯ ವಸ್ತುವಾಗಲೀ ನಮ್ಮ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ನಮಗೆ

ತೋರುವ ವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸತ್ಯವೇ ಆಗಿವೆ. ಇರುವ ವಸ್ತುಗಳೇ ಬಿಡಿ ಬಿಡಿಯಾಗಿ ಅನುಭವದಲ್ಲಾಗಲೀ ಸ್ಮರಣೆಯಲ್ಲಾಗಲೀ ತೋರುತ್ತವೆ. ಎದುರಿಗೆ ತೋರಿದ ಚಿಪ್ಪಿ, ನೆನಪಿನಲ್ಲಿ ಹೊಳೆದ ಬೆಳ್ಳಿ ಇವು ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗಿ ತೋರಿದಾಗ ಅವುಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಭಿನ್ನತೆಯೂ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವೆರಡೂ ಒಂದೇ ಎನ್ನುವ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದಲೇ 'ಇದು ಬೆಳ್ಳಿ' ಎನ್ನುವ ವ್ಯವಹಾರ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಲ್ಲದೆ ಬೇರೆ ಮಾರ್ಗವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಪ್ರಾಭಾಕರರು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಇಲ್ಲದ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗಲು ಕಾರಣವಾದರೂ ಏನು? ಎಂದೂ ಅವರು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ನಮಗೆ ವಸ್ತುವಿನ ಯಥಾರ್ಥ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳಾದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ವಸ್ತುವಿನ ವಿಪರೀತ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗಲು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ? ಆರೋಗ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಔಷಧಗಳಿಂದ ರೋಗವುಂಟಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವೇ? ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ವಸ್ತುವು ಅಸತ್ಯವಾಗಿ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಜ್ಞಾನವು ಅಯಥಾರ್ಥವೆನಿಸಿದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಸಂಶಯವುಂಟಾಗಿ ಯಾವ ವಸ್ತುವನ್ನೂ ನಾವು ನಿರ್ಧರಿಸಲಾರೆವು. ಯಾವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ನಿಃಸಂಕೋಚವಾಗಿ ನಾವು ಪ್ರವರ್ತಿಸಲಾರೆವು. ಎದುರಿಗೆ ಎಲೆಯ ಮೇಲಿರುವ ಅನ್ನವು ನಿಜವೇ? ತನ್ನ ಜೊತೆಗೆ ಇರುವ ಮಡದಿ, ಮಕ್ಕಳೂ ನಿಜವೇ? ಹೀಗೆಯೇ ಸಂಶಯ ಪರಂಪರೆಯು ಬೆಳೆಯುತ್ತ ಹೋದರೆ ನಮ್ಮ ಎಲ್ಲ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳು ಸ್ಥಗಿತಗೊಳ್ಳಲಾರವೇ? ಆದುದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವೆಲ್ಲವೂ ಯಥಾರ್ಥವೇ. ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ವಸ್ತುವೆಲ್ಲವೂ ಸತ್ಯವೇ. ಅಯಥಾರ್ಥವಾದ ಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ನಾವು ಹೇಳಬೇಕು. ಆಗ ಮಾತ್ರ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನದ ಬಗ್ಗೆ ನಮಗೆ ಭರವಸೆಯುಂಟಾಗಿ ಆಯಾಯ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ನಡೆಸಬಲ್ಲೆವು. ಇದು ಪ್ರಾಭಾಕರರು ತಮ್ಮ ವಾದವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ರೀತಿಯಾಗಿದೆ.

ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ತೀರಾ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ಕೇವಲ ತರ್ಕದ ಬಲದಿಂದ ತಮ್ಮ ವಾದವನ್ನು ಪ್ರಾಭಾಕರರು ಹೆಣೆದಿದ್ದಾರೆಂದು ನಾವು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. 'ಚಿಪ್ಪಿಯನ್ನು ನೋಡಿ ನಮಗೆ ಉಂಟಾಗುವ "ಇದು ಬೆಳ್ಳಿ" ಎಂಬುದು ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗಿ ಬಂದಿರುವ ಎರಡು ಜ್ಞಾನಗಳು. ಈ ಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿರುವ

ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯು ಗೋಚರವಾಗಿಲ್ಲ'ವೆನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪಲು ಸಾಧ್ಯವೇ? ಬೆಳ್ಳಿಯನ್ನು ನೋಡಿ ಉಂಟಾಗುವ ''ಇದು ಬೆಳ್ಳಿ'' ಎನ್ನುವ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಚಿಪ್ಪಿಯನ್ನು ನೋಡಿ ಬರುವ ''ಇದು ಬೆಳ್ಳಿ'' ಎನ್ನುವ ಭ್ರಮೆಗೂ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಯಾವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ನಮಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಎದುರಿಗೆ ಇರುವ ವಸ್ತುವೇ ಬೆಳ್ಳಿಯಾಗಿದೆಯೆಂಬುದಾಗಿ ಈ ಎರಡೂ ಜ್ಞಾನಗಳು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಎದುರಿಗೆ ಬೆಳ್ಳಿಯೇ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇರುವುದರಿಂದ ಆ ಜ್ಞಾನವು ಯಥಾರ್ಥವಾಗಿದ್ದರೆ ಎದುರಿಗೆ ಇರುವ ಚಿಪ್ಪಿಯನ್ನೇ ಬೆಳ್ಳಿಯೆಂದು ಗ್ರಹಿಸಿ ಆ ಎರಡನ್ನು ಒಂದೇ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಜ್ಞಾನವು ಭ್ರಮೆಯೆನಿಸುತ್ತದೆಯಲ್ಲದೆ ಈ ಎರಡೂ ಜ್ಞಾನಗಳ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಏನೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿಲ್ಲ. ''ಇದು ಬೆಳ್ಳಿ'' ಎನ್ನುವುದು ಎದುರಿಗೆ ಇರುವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಬೆಳ್ಳಿಯೆಂದು ಗ್ರಹಿಸುವ ಒಂದೇ ಜ್ಞಾನವೆಂದೇ ಎಲ್ಲರ ಅನುಭವವಾಗಿದೆ. ಬೆಳ್ಳಿಯನ್ನು ''ಇದು ಬೆಳ್ಳಿ'' ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಅಲ್ಲಿ ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾದ ಎರಡು ಜ್ಞಾನಗಳಿಲ್ಲ. ಎದುರಿಗೆ ಇರುವ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಬೆಳ್ಳಿಯೆಂದು ಗ್ರಹಿಸುವ ಇಡಿಯಾದ ಒಂದೇ ವಿಶಿಷ್ಟಜ್ಞಾನವೆಂದೇ ನಾವು ಅನುಭವದಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ. ಚಿಪ್ಪಿಯನ್ನು ನೋಡಿ ''ಇದು ಬೆಳ್ಳಿ'' ಎಂದು ಭ್ರಮಿಸುವಾಗಲೂ ಆ ಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಇದೇ ರೀತಿಯಾಗಿ ಇಡಿಯಾದ ಒಂದೇ ವಿಶಿಷ್ಟಜ್ಞಾನವೆಂದು ನಾವು ಅನುಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲವೇ? ಈ ಎರಡೂ ಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆ ಏನಾದರೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ತೋರುತ್ತದೆಯೋ? ಇದು ಎನ್ನುವುದು ಎದುರಿಗಿರುವ ವಸ್ತುವಿನ ಅನುಭವ, ಬೆಳ್ಳಿ ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆ ಕಡೆ ನೋಡಿದ ಬೆಳ್ಳಿಯ ಸ್ಮರಣೆ; ಇವೆರಡೂ ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾದ ಬೇರೆಬೇರೆ ಜ್ಞಾನಗಳು. ಆದರೆ ಅವುಗಳ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯು ತೋರುವುದಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ದೂರವಾದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾದ ಬೆಳ್ಳಿಯನ್ನು ಕಂಡು ಉಂಟಾದ ''ಇದು ಬೆಳ್ಳಿ'' ಎನ್ನುವ ಜ್ಞಾನದಂತೆ ಚಿಪ್ಪಿಯನ್ನು ನೋಡಿ 'ಇದು ಬೆಳ್ಳಿ'ಎನ್ನುವ ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಇದು ಒಂದೇ ಜ್ಞಾನವೆನ್ನುವ ಅನುಭವವಿರುವಾಗ ಅದು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾದ, ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾದ ಜ್ಞಾನಗಳೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಸ್ವಾನುಭವದ ಅಪಲಾಪವೇ ಆಗುವುದು. ಅಂತೆಯೇ, ಎದುರಿಗೆ ಇರುವ ಚಿಪ್ಪಿ, ಎದುರಿಗೆ ಇಲ್ಲದಿರುವ ಬೆಳ್ಳಿ ಇವೆರಡೂ ತೋರಿ ಅವುಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗದಿರುವಾಗ ಅವು ಒಂದೇ ಎನ್ನುವ ಜ್ಞಾನವು ಬಾರದಿರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲದೆ ಎರಡು ವಿಷಯಗಳು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ,

ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ತೋರುತ್ತವೆ ಎಂಬ ಅನುಭವವಂತೂ ಯಾರಿಗೂ ಇಲ್ಲ. ವಸ್ತುತಃ ಎದುರಿಗೆ ಇರುವ ಬೆಳ್ಳಿಯನ್ನು ಇದು ಬೆಳ್ಳಿಯೆಂದು ಗ್ರಹಿಸುವಂತೆ, ಭ್ರಮೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ಎದುರಿಗೆ ಇರುವ ಚಿಪ್ಪಿಯನ್ನು ಬೆಳ್ಳಿಯೆಂದು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ. ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಈ ಎರಡೂ ಜ್ಞಾನಗಳ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೂ ಅವುಗಳು ವಿಷಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಪ್ರಕಾರದಲ್ಲಿಯೂ ಏನೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಎರಡು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಒಂದು ಎಂಬುದಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಅದು ಅಸತ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಅಯಥಾರ್ಥ ಜ್ಞಾನವೇ ಆಗುವುದಿಲ್ಲವೇ? ಅಂತೂ ಅನುಭವದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವಾಗ ಭ್ರಮೆಯ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ''ಇದು ಬೆಳ್ಳಿ'' ಎನ್ನುವುದು ಒಂದೇ ಜ್ಞಾನವೆಂದೂ, ಚಿಪ್ಪಿಯನ್ನು ಬೆಳ್ಳಿಯೆನ್ನುವ ಅಸತ್ಯಸಂಗತಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಅದು ಅಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವೆಂದೂ ಸ್ವೀಕರಿಸಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಚಿಪ್ಪಿ ಮತ್ತು ಬೆಳ್ಳಿ ಎರಡು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ತೋರಿದಾಗ ಆ ವಸ್ತುಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಕವಾದ ಭೇದವು ತೋರದಿರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಇಂದ್ರಿಯ ಅಥವಾ ವಸ್ತುವಿನ ದೋಷದಿಂದ ತೋರಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೂ ಅವುಗಳಿಗೆ ಅಭೇದವಾದರೂ ತೋರಲೇಬೇಕಲ್ಲವೇ? ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳು ತೋರಿದಾಗ ಅಲ್ಲಿ ಭೇದ, ಅಭೇದ ಎರಡರಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸದೆ ಬರೇ ವಸ್ತುವು ಮಾತ್ರ ತೋರುವುದಿದೆಯೋ? ಇನ್ನೊಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ನಾವಿಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಬೆಳ್ಳಿಯ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಇರುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಚಿಪ್ಪಿಯನ್ನು ನೋಡಿ 'ಇದು ಬೆಳ್ಳಿ' ಎಂದು ಭ್ರಮಿಸಿ ಅದನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಧಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಚಿಪ್ಪಿಯೇ ಬೆಳ್ಳಿಯೆಂದು ತಿಳಿಯದೆ, ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಬೆಳ್ಳಿಯ ಅಭೇದವನ್ನು ತಿಳಿಯದೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯುಂಟಾಗದು. ಈ ವಸ್ತುವು ನನಗೆ ಅಪೇಕ್ಷಿತ, ನನಗೆ ಬೇಕಾದುದು ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗದೆ ಯಾರೂ ಅದನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾರರು. ಅದು ಬೆಳ್ಳಿಯೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯದೆ ತನಗೆ ಅದು ಬೇಕಾಗಿದೆಯೆಂಬ ಭಾವನೆಯುಂಟಾಗಲಾರದು. ಅದು ತನಗೆ ಇಷ್ಟವಾದ ವಸ್ತುವೆಂದು ತಿಳಿದ ಮೇಲೆಯೇ ಅದರಲ್ಲಿ ಅಪೇಕ್ಷೆಯುಂಟಾಗಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅದು ಬೆಳ್ಳಿಯೆಂದು ತಿಳಿಯದೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಅಪೇಕ್ಷೆಯುಂಟಾಗುವುದು ಹೇಗೆ? ಮುಂದಿರುವ ವಸ್ತು ಬೆಳ್ಳಿಯೆನ್ನುವ ಜ್ಞಾನವಾಗಲೀ ಬೆಳ್ಳಿಯಲ್ಲವೆನ್ನುವ ಜ್ಞಾನವಾಗಲೀ ಇಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಆ ವಸ್ತುವಿನ ಗೊಡವೆಗೇ ಹೋಗಲಾರರು.

ಅದು ಬೆಳ್ಳಿಯಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯದಿದ್ದುದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಸುವುದಾದರೆ ಅದು ಬೆಳ್ಳಿಯೆನ್ನುವ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನೂ ಮಾಡದೆ ಅದರಿಂದ ವಿಮುಖನೂ ಆಗಬಹುದು. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಬಗ್ಗೆ ವ್ಯವಹರಿಸಲು ಅದರ ಜ್ಞಾನ ಬೇಕೆಂದು ಎಲ್ಲರ ಅನುಭವಾಗಿದೆ. ಮಡಕೆಯ ಬಗ್ಗೆ ವ್ಯವಹರಿಸಬೇಕಾದರೆ ಮಡಕೆಯ ಜ್ಞಾನವು ಬೇಕು. ಅದರಂತೆ ಚಿಪ್ಪಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಳ್ಳಿಯ ವ್ಯವಹಾರ ಹಾಗೂ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಉಂಟಾಗಬೇಕಾದರೆ ಇದು ಬೆಳ್ಳಿಯೆನ್ನುವ ಜ್ಞಾನವೇ ಬೇಕು. ಬೆಳ್ಳಿಯಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದುದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ವಿಚಿತ್ರ ಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಭ್ರಾಂತಿಯ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಕೂಡಿಸ ಬೇಕಾದರೆ ಎದುರಿಗೆ ಇರುವ ಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದ ವಸ್ತುವಿನ ಅಭೇದವು ತೋರಲೇಬೇಕು. ಚಿಪ್ಪಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಳ್ಳಿಯ ಅಭೇದವು ತೋರಿದಾಗ ಮಾತ್ರ ಅಲ್ಲಿ ಬೆಳ್ಳಿಯ ವ್ಯವಹಾರವು ನಡೆಯುತ್ತದೆಯೆಂದು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕು. ಕೆಲವೆಡೆ ಇದು ಬೆಳ್ಳಿಯೆನ್ನುವ ಅಭೇದಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಾವು ಪ್ರವೃತ್ತಿಸುತ್ತೇವೆ. ಕೆಲವೆಡೆ ಇದು ಬೆಳ್ಳಿಯಲ್ಲವೆನ್ನುವ ಜ್ಞಾನವು ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಸುತ್ತೇವೆಂಬ ಎರಡು ರೀತಿಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಇದು ಅನುಭವವಿರುದ್ಧವೂ ಆಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಎದುರಿಗೆ ಇಲ್ಲದ ವಸ್ತುವಿನ ಬಗ್ಗೆ ನಾವು ವ್ಯವಹರಿಸಬೇಕಾದರೆ ಅನ್ಯಥಾಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ನಾವು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ನಮಗೆ ಉಂಟಾಗಬಹುದಾದ ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಬೇಕಲ್ಲದೆ ಭ್ರಾಂತಿಯೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ನಾವು ನಿಶ್ಚಿಂತೆಯಿಂದ ಇರುವುದು ದಾರ್ಶನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯೆನಿಸದು.

ಭ್ರಮೆಯ ಕಾರಣವೇನು ?

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತವೆಯಾದರೂ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ವಿಶಿಷ್ಟ ಕಾರಣಗಳಿಂದಾಗಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ವಸ್ತುವನ್ನು ತಪ್ಪಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತವೆ. ವಸ್ತುವು ದೂರದಲ್ಲಿದ್ದರೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಅದು ಚಿಕ್ಕದಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇಂದ್ರಿಯದಲ್ಲಿರುವ ಪಿತ್ಥಕಾಮಲೆಯಿಂದ ವಸ್ತುವಿನ ಬಣ್ಣ ಬದಲಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ವಸ್ತು ಅಥವಾ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ದೋಷದಿಂದಾಗಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನದ ಬದಲು ಅಸತ್ಯ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ರೋಗವನ್ನು ನಿವಾರಿಸಬಲ್ಲ ಔಷಧಗಳೂ

ಅಪಥ್ಯದಿಂದಾಗಿ ಆ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಶರೀರದ ದೋಷದಿಂದಾಗಿ ವಿಪರೀತ ಪರಿಣಾಮವೂ ಆಗುವುದುಂಟು. ಅದರಂತೆ ದೋಷದ ಪರಿಣಾಮದಿಂದಾಗಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೂ ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನದ ಬದಲು ವಿಪರೀತ ಜ್ಞಾನಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಬಲ್ಲವು.

ಆದರೆ, ಇದರಿಂದಾಗಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಯೂ ನಮಗೆ ಸಂಶಯ, ಗೊಂದಲಗಳುಂಟಾಗಿ ನಮ್ಮ ಎಲ್ಲ ವ್ಯವಹಾರಗಳೂ ಸ್ಥಗಿತಗೊಳ್ಳುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವುಂಟಾದ ಕೂಡಲೇ ಅದು ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಒಮ್ಮೆಲೇ ನಾವು ಪ್ರವರ್ತಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ತೋರಿದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಪರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತೇವೆ. ವಿಮರ್ಶೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ತಿಕ್ಕಿ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ನಮ್ಮ ಸ್ವಾನುಭವದವರೆಗೆ, ನಮ್ಮ ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಿಯವರೆಗೆ ನಾವು ಪರಿಶೀಲನೆಯನ್ನು ನಡೆಸಿಯೇ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ತೋರಿದ ವಸ್ತುವಿನ ಸತ್ಯತೆಯನ್ನು ಅಳೆಯುತ್ತೇವೆ. ಸುಖ, ದುಃಖ ಮುಂತಾದ ನಮ್ಮ ಅಂತರಂಗದ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಸಾಕ್ಷಿಯಂತೂ ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಹುಸಿಯಾಗದು. ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಅಂತಹ ಸಾಕ್ಷಿಯ ಆಧಾರದಿಂದ ಜ್ಞಾನದ ಯಥಾರ್ಥತೆಯನ್ನು ನಾವು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದರಿಂದ ನಮ್ಮ ವ್ಯವಹಾರಗಳು ಸರಾಗವಾಗಿ ನಡೆಯಬಲ್ಲವು.

ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನವು ಯಥಾರ್ಥವೇ. ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಅಸತ್ಯ ಸಂಗತಿಯು ತೋರುವುದೇ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವ ಪ್ರಾಭಾಕರರ ವಾದದಲ್ಲಿಯೂ ಗೊಂದಲಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವು ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಅವರ ದರ್ಶನದಂತೆ ಜ್ಞಾನವು ಅಸತ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸದೆ ಇದ್ದರೂ ಎದುರಿಗೆ ಕಾಣುವ ಚಿಪ್ಪಿ ಮತ್ತು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಬೆಳ್ಳಿ ಮುಂತಾದ ವಸ್ತುಗಳ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯನ್ನು ತಿಳಿಯದೆ ಬೆಳ್ಳಿಗಾಗಿ ಚಿಪ್ಪಿಯ ಕಡೆಗೆ ಧಾವಿಸಿ ಕೈಸುಟ್ಟುಕೊಂಡ ಮೇಲೆ ಇದೇ ರೀತಿ ತನ್ನ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಯೂ ಸಂಶಯ, ಗೊಂದಲಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೇ? ಇದಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾದ ಪರಿಹಾರ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಪ್ರಾಭಾಕರರೂ ಹುಡುಕಲೇಬೇಕು. ಜ್ಞಾನವು ಉದಯಿಸಿದಾಗ ಏನೂ ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆ ಅನಾವಶ್ಯಕವಾಗಿ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವು ಮೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಶಿಷ್ಟ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಸಂದೇಹವುಂಟಾದಾಗ ಸರಿಯಾದ ಪರಿಶೀಲನೆಯನ್ನು ನಡೆಸಿ ಸ್ವಾನುಭವದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂಬುದೇ ಸರಿಯಾದ ಮಾರ್ಗವಾಗಿದೆ.

ರಾಮಾನುಜಮತ ವಿಮರ್ಶೆ

ಪ್ರಾಭಾಕರರಂತೆ ಅಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವ ಇನ್ನೊಂದು ದರ್ಶನವಿದೆ. ವಿಶ್ವಸೃಷ್ಟಿಯ ಆದಿಯಲ್ಲಿ ಪೃಥಿವೀ, ನೀರು, ತೇಜಸ್ಸು ಈ ಮೂರು ವಸ್ತುಗಳು ಅಥವಾ ಗಾಳಿ, ಆಕಾಶಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿ ಪಂಚಭೂತಗಳು ಮಿಶ್ರಗೊಳ್ಳುವುವು. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಪಂಚಭೂತಗಳ ಮಿಶ್ರಣವಿದೆ. ನೀರು, ಮಣ್ಣು ಮುಂತಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ತೇಜಸ್ಸು ಮತ್ತು ಪೃಥಿವಿಯ ಅಂಶಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡೇ ಇವೆ. ನೀರಿನ ಅಂಶವೇ ಇಲ್ಲದ ಮಣ್ಣಾಗಲೀ, ಪೃಥಿವಿಯ ಅಂಶವೇ ಇಲ್ಲದ ನೀರಾಗಲೀ ನಮಗೆ ಎಲ್ಲಿಯೂ ದೊರೆಯಲಾರದು. ಇದನ್ನು ತ್ರಿವೃತ್ಕರಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಅಥವಾ ಪಂಚೀಕರಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಇದರ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ. ಇದನ್ನೇ ಆಧರಿಸಿ ಕೆಲವು ದಾರ್ಶನಿಕರು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಬೇರೆ ವಸ್ತುಗಳ ಅಂಶವಿದೆಯೆಂದು ಸಾಧಿಸಲು ಹೊರಟಿದ್ದಾರೆ. ಬೆಳ್ಳಿಯ ಅಂಶವು ಚಿಪ್ಪಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದರಿಂದಲೇ ಚಿಪ್ಪಿಯನ್ನು ಬೆಳ್ಳಿಯೆಂದು ಭ್ರಮಿಸುತ್ತೇವೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಇರುವ ಇನ್ನೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಅಂಶವು ಎದ್ದು ಕಾಣುವುದರಿಂದಲೇ ಭ್ರಮೆಯು ಸಂಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ಅಸತ್ಯವಾದ ವಸ್ತುವು ತೋರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಚಿಪ್ಪಿಯಲ್ಲಿ ಅದರ ಅಂಶವು ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಉಳಿದ ಬೆಳ್ಳಿ ಮುಂತಾದ ವಸ್ತುಗಳ ಅಂಶವು ಕಡಿಮೆಯಿರುತ್ತದೆ. ಇಂದ್ರಿಯ ಮುಂತಾದವುಗಳ ದೋಷದಿಂದಾಗಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಭಾಗವು ತೋರದೆ ಅಲ್ಪಭಾಗವು ಮಾತ್ರ ತೋರುವುದರಿಂದ ಅದು ಭ್ರಮೆಯೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಅಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಎದುರಿಗೆ ಇರುವ ಬೆಳ್ಳಿಯೇ ತೋರುತ್ತದೆ. ಅಸತ್ಯವಾದ ಯಾವ ವಸ್ತುವೂ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಬೆಳ್ಳಿಯಿದ್ದರೂ ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಕಡಿಮೆ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಇರುವುದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರವರ್ತಿಸಿ ಬೆಳ್ಳಿಯ ಯಾವ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನೂ ನಾವು ಪಡೆಯಲಾರೆವು. ಆ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿರುವ ಚಿಪ್ಪಿಯ ಬಹುಭಾಗವು ತೋರದೆ ಬೆಳ್ಳಿಯ ಅಲ್ಪಭಾಗವು ಮಾತ್ರ ತೋರುವುದರಿಂದ ಅದು ಭ್ರಮೆಯೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಬೆಳ್ಳಿಯ ಸ್ವಲ್ಪಭಾಗವನ್ನು ನೋಡಿ ಬೆಳ್ಳಿಯ ಬಯಕೆಯಿಂದ ನಾವು ಅದರ ಕಡೆಗೆ ಪ್ರವರ್ತಿಸುತ್ತೇವೆ. ಪರಿಶೀಲನೆಯ ನಂತರ 'ತಾನು ವಸ್ತುವಿನ ಅಲ್ಪ ಭಾಗವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಕಂಡದ್ದು; ವಸ್ತುವಿನ ಹೆಚ್ಚಿನ ಭಾಗವು ಚಿಪ್ಪಿಯೇ ಆಗಿದೆ'ಯೆಂದು

ಮನವರಿಕೆಯಾಗಿ ತನ್ನ ಮೊದಲನೆಯ ಜ್ಞಾನದ ಲೋಪದೋಷಗಳನ್ನು ಅರಿತು ಹಿಂದಿರುಗುತ್ತೇವೆ. ಅಂತೂ ವಸ್ತುವಿನ ಕೆಲವಂಶಗಳು ತೋರದೆ ಇರಬಹುದಲ್ಲದೆ, ಇಲ್ಲದ ಅಸತ್ಯ ವಸ್ತುವು ಎಲ್ಲಿಯೂ ತೋರುವುದಿಲ್ಲವೆನ್ನುವ ಕಲ್ಪನಾಜಾಲವನ್ನು ಈ ದಾರ್ಶನಿಕರು ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಉದ್ಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಚಿಪ್ಪಿಯನ್ನು ನೋಡಿ ಬೆಳ್ಳಿಯೆಂದು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಚಿಪ್ಪಿಯಷ್ಟೇ ಪ್ರಮಾಣದ ಬೆಳ್ಳಿಯು ನಮಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಬೆಳ್ಳಿಯ ಪ್ರಮಾಣವು ಅತ್ಯಂತ ಕಡಿಮೆಯಿರುವಾಗ ಚಿಪ್ಪಿಯಷ್ಟೇ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಬೆಳ್ಳಿಯು ತೋರಲು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ? ಅಂತೂ ಎದುರಿಗೆ ಇರುವ ಅಲ್ಪಪ್ರಮಾಣದ ಬೆಳ್ಳಿಯು, ತನಗಿಲ್ಲದ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ತೋರುವುದೆಂದರೆ ಇಲ್ಲದ ಅಸತ್ಯ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದಂತೆಯೇ ಆಗಲಿಲ್ಲವೇ? ಚಿಪ್ಪಿಯಲ್ಲಿರುವ ಬೆಳ್ಳಿಯ ಕಡಿಮೆ ಅಂಶಗಳನ್ನೇ ಆ ವಸ್ತುವಿನ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಂಶಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸಿದರೆ ಅದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಅಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಘೋಷಿಸಿ ಹಿಂಬದಿಯಿಂದ ಅದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದು ಬಾಗಿಲಿನಿಂದ ಹೊರದೂಡಿದ ಪಿಶಾಚಿಯನ್ನು ಕಿಟಕಿಯಿಂದ ಸ್ವಾಗತಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ.

ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಪೃಥಿವೀ, ಜಲ, ತೇಜಸ್ಸುಗಳು ಮಿಶ್ರವಾಗಿಯೇ ಇವೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತು ಹೇಳಿದೆ. ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಇದು ಅನುಗುಣವಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನೇ ಆಧರಿಸಿ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇತರ ವಸ್ತುಗಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಅಂಶಗಳು ಇವೆಯೆಂದು ಅನುಭವ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಸಾಧಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಪೃಥಿವೀ, ನೀರು, ತೇಜಸ್ಸುಗಳು ಚಿಪ್ಪಿ, ಬೆಳ್ಳಿ ಮೊದಲಾದ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಮೂಲ ಕಾರಣಗಳಾಗಿರಬಹುದು. ಆದರೆ, ಈ ಮೂಲ ವಸ್ತುಗಳು ಎಲ್ಲ ಪಾರ್ಥಿವವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿವೆ ಎಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವುಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಪದಾರ್ಥಗಳೆಲ್ಲವೂ ಎಲ್ಲ ಕಡೆ ಇರಬೇಕಿಲ್ಲ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಚಿಪ್ಪಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಳ್ಳಿಯೇ ಏಕೆ ಕಾಣಬೇಕು? ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳೂ ಅಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ ಕಲ್ಲು ಕಬ್ಬಿಣಗಳೂ ಬೆಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ಯಾಕೆ ಕಾಣಬಾರದು? ಬೆಳ್ಳಿ ಮತ್ತು ಚಿಪ್ಪಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಹೋಲಿಕೆಯಿರುವುದರಿಂದ ಚಿಪ್ಪಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಳ್ಳಿಯ ಅಂಶವಿದೆಯೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದಂತೂ ಅತ್ಯಂತ ಅಸಂಬದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಹಗ್ಗ, ಹಾವುಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಕೆಯಿದೆ ಮತ್ತು ಹಗ್ಗವನ್ನು ನೋಡಿ ಹಾವಿನ ಭ್ರಮೆಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ

ಎಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಹಗ್ಗದಲ್ಲಿ ಹಾವಿನ ಅಂಶವಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಹಾಸ್ಯಾಸ್ಪದವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೇ? ಹೀಗೆ ಎದುರಿಗಿರುವ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ವಸ್ತುವಿನ ಅಂಶಗಳಿವೆಯೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ತೀರ ಅವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವಿಚಾರವಾಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲಿ ಅಸತ್ಯವಾದ ವಸ್ತುವು ತೋರುತ್ತದೆಯೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು.

ತಾರ್ಕಿಕ ಮತ ವಿಮರ್ಶೆ

ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ವಸ್ತುವು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಅಸತ್ಯವಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಬೆಳ್ಳಿಯು ಎದುರಿಗೆ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಬೇರೆ ಕಡೆ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಮನೆ ಅಥವಾ ಅಂಗಡಿಗಳಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಕಂಡ ಬೆಳ್ಳಿಯೇ ಎದುರಿಗೆ ಚಿಪ್ಪಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂತೂ ಬೇರೆ ಕಡೆ ಇರುವ ವಸ್ತುವೇ ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲಿ ತೋರುತ್ತದೆಯಲ್ಲದೆ ಅದು ಸರ್ವಥಾ ಅಸತ್ಯವಲ್ಲವೆಂದು ನೈಯಾಯಿಕರು ಮತ್ತು ವೈಶೇಷಿಕರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಭ್ರಮೆಯೆಂದರೆ ಅಸತ್ಯದ ದರ್ಶನವಲ್ಲ; ವಸ್ತುವಿನ ಅನ್ಯಥಾ ದರ್ಶನ. ಒಂದು ವಸ್ತುವು ಇನ್ನೊಂದು ವಸ್ತುವಾಗಿ ತೋರುವುದಲ್ಲದೆ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲದ ಪೂರ್ಣ ಅಸತ್ಯವಾದ ವಸ್ತುವು ಯಾವ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಯೂ ತೋರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇವರೂ ಪ್ರಾಭಾಕರರಂತೆ ಅಸತ್ಯದ ಪ್ರತೀತಿಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದರೂ ಅವರಂತೆ ಅಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲಿಲ್ಲ. 'ನಮ್ಮ ಮುಂದಿರುವ ವಸ್ತುವೇ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಬೇರೆ ಕಡೆ ಇರುವ ಇನ್ನೊಂದು ವಸ್ತುವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಅಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನದ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ, ಇವರೂ ಕೂಡ ಅಸತ್ಯದ ಪ್ರತೀತಿಯೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಘೋಷಿಸಿ, ತಮಗೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದೆಯೇ ಹಿಂಬದಿಯಿಂದ ಅಸತ್ಯದ ಪ್ರತೀತಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿದ್ದಾರೆ. ನಮ್ಮ ಮುಂದಿರುವ ಚಿಪ್ಪಿಯು ದೂರದ ಬೆಳ್ಳಿಯಾಗಿ ತೋರುವಾಗ ಅವೆರಡಕ್ಕೂ ತಾದಾತ್ಮ್ಯ ಅಥವಾ ಅಭೇದ ತೋರುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ. "ಇದು ಬೆಳ್ಳಿ" ಎಂದು ತೋರುವಾಗ ಕಣ್ಣ ಮುಂದಿರುವ ವಸ್ತುವೇ ಬೆಳ್ಳಿಯೆಂದು ಬೆಳ್ಳಿಯ ತಾದಾತ್ಮ್ಯವು ಎದುರಿಗಿರುವ ಚಿಪ್ಪಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುತ್ತದೆ. ಈ ತಾದಾತ್ಮ್ಯವು ಅಸತ್ಯವೆನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಯಾರಿಗೂ ವಿವಾದವಿಲ್ಲ. ಹಾಗಿದ್ದ ಅಸತ್ಯವು ತೋರುವುದೇ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಹುಸಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲವೇ? ಅಸತ್ಯವಾದ ಈ ತಾದಾತ್ಮ್ಯವು ತೋರುವುದಾದರೆ ಅಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಬೆಳ್ಳಿಯೂ

ಯಾಕೆ ಅಸತ್ಯವಾಗಬಾರದು? ನಮಗೆ ಬೆಳ್ಳಿ ಇಲ್ಲದ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಳ್ಳಿಯ ಭ್ರಾಂತಿಯುಂಟಾಗಲು ಅದರ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಅವಶ್ಯ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಬೇರೆ ಕಡೆ ಅವನು ಬೆಳ್ಳಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಬೇಕು. ತನ್ನ ಜೀವಮಾನದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಬೆಳ್ಳಿಯನ್ನು ನೋಡದ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಅದರ ಭ್ರಾಂತಿಯು ಬರಲಾರದು. ಆದುದರಿಂದ ಎಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಬೆಳ್ಳಿಯನ್ನು ನೋಡಿ ಅದರ ಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನು ಪಡೆದವನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಚಿಪ್ಪಿಯನ್ನು ನೋಡಿ ಬೆಳ್ಳಿಯ ಭ್ರಮೆಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡ ಬೆಳ್ಳಿಯನ್ನೇ ಆತನು ಬೇರೆ ಕಡೆ ನೋಡಬೇಕಿಲ್ಲ. ಭ್ರಮೆಗೆ ಬೆಳ್ಳಿಯ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಮಾತ್ರ ಅವಶ್ಯ. ಇಲ್ಲಿ ತೋರಿದ ಬೆಳ್ಳಿಯನ್ನೇ ಬೇರೆ ಕಡೆ ನೋಡಿ ಅದರ ಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿಯುಂಟಾಗಲು ಬೇರೆ ಕಡೆ ಆ ವಸ್ತುವಿನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಅಗತ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಇಲ್ಲಿ ಕಂಡ ಬೆಳ್ಳಿ ಬೇರೆ ಕಡೆ ಇದೆಯೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವೇನು? ಚಿಪ್ಪಿಯನ್ನು ಬೆಳ್ಳಿಯೆಂದು ಭ್ರಮಿಸುವಾಗ ನಮಗೆ ಚಿಪ್ಪಿಯ ಆಕಾರದಂತಿರುವ ಬೆಳ್ಳಿಯೇ ತೋರುತ್ತದೆ. ನಾವು ಬೇರೆ ಕಡೆ ನೋಡಿದ ಬೆಳ್ಳಿಯ ಆಕಾರವೇ ಬೇರೆಯಾಗಿರಬಹುದು. ಚಿಪ್ಪಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡ ಅದೇ ಆಕಾರದ ಬೆಳ್ಳಿಯು ಬೇರೆ ಕಡೆ ಇರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಬೇರೆ ಕಡೆಯಿದ್ದ ಬೆಳ್ಳಿಯನ್ನೇ ಚಿಪ್ಪಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆನ್ನುವುದು ಸರಿಯಾಗಲಾರದು. ನಮ್ಮ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸಂಪರ್ಕವೇ ಇಲ್ಲದ ಬಹುದೂರದ ಬೆಳ್ಳಿಯು ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣೆದುರಿಗೆ ತೋರಲೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ನಮಗೆ ತೋರುವ ಬೆಳ್ಳಿಯು ಎದುರಿಗೂ ಇಲ್ಲ; ಬೇರೆ ಕಡೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಎಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲದ ಅಸತ್ಯವಾದ ವಿಷಯವೇ ಇಂದ್ರಿಯ ದೋಷ ಮತ್ತು ಬೆಳ್ಳಿಯ ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ ನಮಗೆ ತೋರುತ್ತದೆಯೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಅಸತ್ಯವು ತೋರುವುದೇ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವ ನಿರಾಧಾರವಾದ ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹವನ್ನು ತೊರೆದು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲಿ ಅಸತ್ಯವೇ ತೋರುತ್ತದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕು.

ಬೌದ್ಧಮತ ವಿಮರ್ಶೆ

ಕೆಲವು ದಾರ್ಶನಿಕರಂತೂ ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯ ಹೊಸ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ವಸ್ತುವು ನಮ್ಮ ಎದುರಿಗೂ ಅಲ್ಲ; ದೂರದಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಅಂತರಂಗದಲ್ಲಿಯೇ ಇದೆಯೆಂದು ಇವರ ವಾದವಾಗಿದೆ. ಚಿಪ್ಪಿಯನ್ನು ನೋಡಿ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಮೂಡುವ ಜ್ಞಾನವೇ

ಬೆಳ್ಳಿಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಅಂತರಂಗದಲ್ಲಿ ಮೂಡುವ ಈ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಬಾಹ್ಯವಾದ ವಸ್ತುವೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದರಿಂದ ಮಾತ್ರ ಇದು ಭ್ರಮೆಯೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲದ ಯಾವ ವಸ್ತುವೂ ಈ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನದ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವ ಆಂತರಿಕವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಗುರುತಿಸದೆ, ಅದು ಹೊರಗಿದೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡು ಚಿಪ್ಪಿಯ ಕಡೆಗೆ ನಾವು ಧಾವಿಸುತ್ತೇವೆಂದು ಇವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಬೌದ್ಧದರ್ಶನದ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳ ನಿರೂಪಣೆಯಾಗಿದೆ. ಆದರೆ, ಎಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲದ ಅಸತ್ಯವಾದ ಪದಾರ್ಥವು ತೋರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬ ಪೂರ್ವಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿ ಭ್ರಮೆಯ ವಸ್ತುವು ಮನಸ್ಸಿನೊಳಗೇ ಇದೆಯೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಈ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳು ತಮ್ಮ ಸಮರ್ಥನೆಯಲ್ಲಿ ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಎಡವಿದ್ದಾರೆ. ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಬೆಳ್ಳಿಯು ಜ್ಞಾನರೂಪವಾದುದರಿಂದ ಅದು ಆಂತರಿಕ ವಸ್ತುವೆಂದು ಅವರು ಒಪ್ಪಿದ್ದಾರೆ. ಅಲ್ಲಿ ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಇಲ್ಲದ ಬಾಹ್ಯತೆಯು ಹೇಗೆ ತೋರಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು? ಆಂತರಿಕ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಅಸತ್ಯವಾದ ಬಾಹ್ಯತೆಯು ತೋರುವುದಾದರೆ ಎದುರಿಗೆ ಅಸತ್ಯವಾದ ಬೆಳ್ಳಿಯೇ ತೋರುತ್ತದೆಯೆಂದು ಯಾಕೆ ಅಂಗೀಕರಿಸಬಾರದು? ಹೀಗೆ ತಮ್ಮ ವಾದದ ಬುನಾದಿಯನ್ನೇ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

ಬೌದ್ಧದರ್ಶನದ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಭೇದವಾದ ಶೂನ್ಯವಾದವು, ಅಸತ್ಯವು ತೋರುವುದೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬ ಪೂರ್ವಗ್ರಹವನ್ನು ತೊರೆದು ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲಿ ಅಸತ್ಯವಾದ ಬೆಳ್ಳಿಯೇ ತೋರುತ್ತದೆಯೆಂಬ ವಾಸ್ತವ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆದಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ, ಅಸತ್ಯವೂ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ತೋರಬಹುದೆಂದು ಸಾಧಿಸುವ ಭರದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಅತಿರೇಕವನ್ನು ತಲುಪಿದ್ದಾರೆ. ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲಿ ತೋರುವುದೆಲ್ಲವೂ ಅಸತ್ಯವೇ ಆಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಸತ್ಯದ ಸ್ಪರ್ಶವೇ ಇಲ್ಲ. ಎಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲದ ಅಸತ್ಯ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಮಾತ್ರ ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲಿ ತೋರುತ್ತವೆಯೆನ್ನುವ ಶೂನ್ಯವಾದಿಗಳ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಒಂದು ಅತಿರೇಕವಾದರೆ, ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ವಸ್ತುವೆಲ್ಲವೂ ಸತ್ಯವೇ; ಯಾರಿಗೂ ಅಸತ್ಯದ ಜ್ಞಾನವೇ ಉಂಟಾಗಲಾರದೆನ್ನುವುದು ಇನ್ನೊಂದು ಅತಿರೇಕ. ಎದುರಿಗಿರುವ ಚಿಪ್ಪಿಯನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಇದು ಬೆಳ್ಳಿಯೆಂದು ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಇದು ಎಂಬುದಾಗಿ ನಾವು ನಿರ್ದೇಶಿಸುವ ಎದುರಿಗಿರುವ ಚಿಪ್ಪಿಯು ಈ ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲಿ ತೋರದಿರಲು

ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲಿ ಎದುರಿಗೆ ಇರುವ ಯಾವ ವಸ್ತುವೂ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ; ಅಸತ್ಯವಾದ ಬೆಳ್ಳಿಯೊಂದೇ ಕಾಣುವುದಾದರೆ ಈ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಪಾತ್ರವೇನು? ಅಸತ್ಯವಾದ ಬೆಳ್ಳಿಯನ್ನು ನೋಡಲು ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಬೇಕಿಲ್ಲ. ಅಸತ್ಯದ ಜೊತೆಗೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸಂಪರ್ಕವೂ ಆಗಲಾರದು. ಎದುರಿಗೆ ಇರುವ ಚಿಪ್ಪಿಯನ್ನು ಸಂಪರ್ಕಿಸಿ ಅದರ ಅಧಿಷ್ಠಾನದಲ್ಲಿ ಬೆಳ್ಳಿಯು ತೋರುವುದಾದರೆ ಆಗ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಬೇಕಾಗುತ್ತವೆ. ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಎದುರಿಗೆ ಇರುವ ಚಿಪ್ಪಿಯನ್ನು ಸಂಪರ್ಕಿಸಿ ಅಲ್ಲಿ ಬೆಳ್ಳಿಯನ್ನು ತೋರಿಸುವಾಗ ವಾಸ್ತವವಾದ ಚಿಪ್ಪಿ, ಅದರ ಆಧಾರವಾದ ನೆಲ ಮುಂತಾದ ವಸ್ತುಗಳು ತೋರುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ''ಈ ನೆಲದ ಮೇಲೆ ಬೆಳ್ಳಿಯಿದೆ'' ಎಂದು ತೋರುವಾಗ ನೆಲವು ಸರಿಯಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಚಿಪ್ಪಿಯು ಚಕಚಕ ಹೊಳೆಯುವ ವಸ್ತುವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅದು ಚಿಪ್ಪಿಯಾಗಿ ಕಾಣದಿದ್ದರೂ ಎದುರಿಗೆ ಹೊಳೆಯುವ ಒಂದು ವಸ್ತುವೆಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರ ಅಧಿಷ್ಠಾನದಲ್ಲಿ ಅಸತ್ಯವಾದ ಬೆಳ್ಳಿಯು ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲಿ ಅಧಿಷ್ಠಾನವೆನಿಸಿದ ಸತ್ಯವಾದ ಚಿಪ್ಪಿ ಮತ್ತು ಕಾಲ್ಪನಿಕವಾದ ಬೆಳ್ಳಿ ಇವೆರಡೂ ತೋರುತ್ತವೆಯೆಂಬುದೇ ಎಲ್ಲರ ಅನುಭವ. ಈ ಸತ್ಯ, ಅಸತ್ಯಗಳೆರಡನ್ನೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳದೆ ಇವೆರಡೂ ಒಂದೇ ಎಂಬುದಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡು ಬೆಳ್ಳಿಯ ಬಯಕೆಯಿಂದ ಮುಂದಿರುವ ಚಿಪ್ಪಿಯ ಕಡೆಗೆ ಧಾವಿಸುವುದರಿಂದ ಇದು ಭ್ರಮೆಯೆನಿಸುತ್ತದೆ. ''ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲಿ ತೋರುವುದೆಲ್ಲವೂ ಸತ್ಯವೇ'' ''ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲಿ ತೋರುವುದೆಲ್ಲವೂ ಅಸತ್ಯ'' ಎನ್ನುವ ಈ ಎರಡೂ ಅತಿರೇಕಗಳನ್ನೂ ಜೋಡಿಸಿ ಸತ್ಯ, ಅಸತ್ಯಗಳೆರಡೂ ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲಿ ತೋರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ, ಅವೆರಡೂ ಒಂದೇ ಎಂಬುದಾಗಿ ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಇದೇ ಭ್ರಮೆ ಎನ್ನುವ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ಸುವರ್ಣ ಮಾಧ್ಯಮವನ್ನು ಶ್ರೀಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ನಮಗೆ ತೋರಿದ್ದಾರೆ.

ಮಾಯಾವಾದದ ವಿಮರ್ಶೆ

ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಬೆಳ್ಳಿಯು ಸತ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ; ಅಸತ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ. ಇದೊಂದು ಅಜ್ಞಾನದ ಕಲ್ಪನೆಯಾದ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾದ ವಸ್ತುವೆಂದು ಶಂಕರರ ಮಾಯಾವಾದವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಭ್ರಮೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆ ವಸ್ತುವು ಸತ್ಯವೆಂದು ತೋರಿದರೆ ಭ್ರಮೆಯ ನಂತರ 'ನಮಗೆ ತೋರಿದ ಆಕಾರದ

ಬೆಳ್ಳಿಯು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲ; ಅಸತ್ಯ'ವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಅದು ಸತ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ, ಅಸತ್ಯವೂ ಅಲ್ಲವೆಂದು ನಮಗೆ ಎಂದಾದರೂ ತೋರುತ್ತದೆಯೇ? ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಾಗಿ ಸತ್ಯ, ಅಸತ್ಯ ಎರಡೂ ಅಲ್ಲದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಹೊಸ ವಸ್ತುವು ಭ್ರಮೆಯ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಎದುರಿಗೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆಯೆನ್ನುವುದಂತೂ ಇನ್ನೂ ವಿಚಿತ್ರವಾದ ಕಲ್ಪನೆಯೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಅಸತ್ಯವಾದ ವಸ್ತುವು ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ತೋರುತ್ತದೆಯೆಂದೇ ಎಲ್ಲರ ಅನುಭವವಲ್ಲದೆ ಭ್ರಾಂತಿಯ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ವಸ್ತುವಿನ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದು ಯಾರ ಅನುಭವವೂ ಇಲ್ಲ. ಅಂತೂ ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ವಸ್ತುವು ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಮುಂದೆ ಸೃಷ್ಟಿಗೊಳ್ಳುವ ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ವಸ್ತುವಲ್ಲ. ಬೇರೆ ಕಡೆ ಇರುವ ಸತ್ಯ ವಸ್ತುವೂ ಅಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಒಳಗೇ ಇರುವ ಜ್ಞಾನ ಸ್ವರೂಪವೂ ಅಲ್ಲ. ಎದುರಿಗೆ ಕಾಣುವ ಸತ್ಯವಾದ ಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಅಸತ್ಯವೊಂದನ್ನು ನಾವು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತೇವೆಯೆನ್ನುವುದೇ ತರ್ಕ ಮತ್ತು ಅನುಭವಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾದ ವಿಚಾರವಾಗಿದೆ.

ಅಜ್ಞಾನವಾದ

ವಿಶ್ವವನ್ನು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವಾದ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವೆನ್ನುವವರು ಈ ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಭ್ರಮೆಗೆ ಮೂಲವಾಗಿ ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಒಂದು ಭಾವವಸ್ತುವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮಣ್ಣೇ ಮಡಿಕೆಯಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಂತೆ ಅಜ್ಞಾನವೇ ಜಗತ್ತಾಗಿ ಪರಿಣಾಮಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮಣ್ಣಿನ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕಿಂತ ಮಡಿಕೆಯ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಬೇರೆ ತರಹದ್ದಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಂತೆ ಅಜ್ಞಾನವು ಮಿಥ್ಯೆಯಾದುದರಿಂದ ಅದರ ವಿಕೃತಿಯೆನಿಸಿದ ವಿಶ್ವವೂ ಮಿಥ್ಯೆಯೇ. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅಜ್ಞಾನವು ನಾಶಗೊಂಡಾಗ ಅದರ ಪರಿಣಾಮವೆನಿಸಿದ ಜಗತ್ತು ನಾಶಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇದು ಮಾಯಾವಾದದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿದೆ. ಅಂತೂ ಜಗತ್ತು ಕಲ್ಪನೆಯೆನ್ನಲು ಅಜ್ಞಾನವೇ ಮೂಲವಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಜಗತ್ತಿನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪರಿಣಾಮಗೊಳ್ಳುವ ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಭಾವವಸ್ತುವಿದೆಯೆನ್ನಲು ಆಧಾರವೇನು? ಈ ಅಜ್ಞಾನವೆಲ್ಲಿದೆ? ಯಾವುದನ್ನು ಇದು ಮುಚ್ಚಿಹಾಕುತ್ತದೆ? ಯಾರ ಜ್ಞಾನವು ನಮಗೆ ಬಾರದಂತೆ ಇದು ತಡೆಯುತ್ತದೆ? ಆತ್ಮನಂತೂ ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶನು, ಚೈತನ್ಯರೂಪಿಯು. ಯಾವಾಗಲೂ ಆತನು ಪ್ರಕಾಶಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಜ್ಞಾನವು ಆತನ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ತಡೆಹಿಡಿಯಲಾರದು. ಆತ್ಮನು ತೋರಿದರೂ ಅವನಲ್ಲಿರುವ ಅನೇಕ ವಿಶೇಷ

ಗುಣಧರ್ಮಗಳು ತೋರದಂತೆ ಈ ಅಜ್ಞಾನವು ತಡೆಯಬಲ್ಲುದೇ? ಅದೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮನು ಅದ್ವೈತವಾದದಂತೆ ನಿರ್ಗುಣ ಚೈತನ್ಯ ಸ್ವರೂಪನು. ಅವನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಗುಣಧರ್ಮಗಳೂ ಇಲ್ಲ, ಇರುವುದು ನಿಷ್ಕಲಂಕ ಸ್ವರೂಪವೊಂದೇ. ಅದು ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶವಾದುದರಿಂದ ತೋರುತ್ತಲೇ ಇದೆ. ಮುಚ್ಚಿಡಬಹುದಾದ ಯಾವ ಧರ್ಮಗಳೂ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಅಜ್ಞಾನದ ಕೆಲಸವೇನು? ಅಜ್ಞಾನವು ಆವರಿಸಬಹುದಾದ ಪದಾರ್ಥವಾದರೂ ಏನಿದೆ?

ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವ ಧರ್ಮಗಳಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅವನಲ್ಲಿ ಕಾಲ್ಪನಿಕವಾದ ಧರ್ಮಗಳಿವೆ. ಈ ಧರ್ಮಗಳು ನಮಗೆ ಭಾಸವಾಗದಂತೆ ಅಜ್ಞಾನವು ತಡೆಯುತ್ತದೆಯೆಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವೇ ಇಲ್ಲ. ಅವು ಕೇವಲ ಅಜ್ಞಾನದ ಕಲ್ಪನೆ. ಅಜ್ಞಾನವು ಸಿದ್ಧವಾದರೆ ಅದರಿಂದಾಗಿ ಈ ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಅಜ್ಞಾನವೇ ಈಗ ನೆನೆಗುದಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಯಾಕೆ ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕು? ಅದರ ಕೆಲಸವೇನು? ಅದು ಮುಚ್ಚಿಡಬಹುದಾದ ವಸ್ತು ಯಾವುದಿದೆ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಇನ್ನೂ ಉತ್ತರವು ದೊರೆಯದಿದ್ದಾಗ ಅಜ್ಞಾನವಾಗಲೀ, ಅದರಿಂದ ಕಲ್ಪನೆಗೊಳ್ಳುವ ಆತ್ಮನ ಧರ್ಮವಾಗಲೀ ಇನ್ನೂ ಸಿದ್ಧವಾಗದಿರುವಾಗ ಅಜ್ಞಾನವು ಮುಚ್ಚಿಡಬಹುದಾದ ವಸ್ತುವು ಯಾವುದು? ಎನ್ನುವುದು ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಈ ನಿರ್ಗುಣ ಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಜೀವನನ್ನಾಗಲೀ, ಜಡವಸ್ತುವನ್ನಾಗಲೀ ಅಜ್ಞಾನವು ಆವರಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದು ಹೇಳಲೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತದಂತೆ ನಿರ್ಗುಣ ಚೇತನಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಜೀವ-ಜಡಗಳೆರಡೂ ಕಾಲ್ಪನಿಕವೇ ಆಗಿವೆ. ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ನಿರ್ಮಾಣಗೊಳ್ಳುವ ಈ ಕಾಲ್ಪನಿಕ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಆವರಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಯಾಕೆ ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕು? ಎನ್ನುವ ಹಿಂದಿನ ಆಕ್ಷೇಪವು ಇವುಗಳಿಗೂ ಸಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಜಡವು ಚೈತನ್ಯದಂತೆ ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶವಲ್ಲ. ಇಂದ್ರಿಯ ಸಂಪರ್ಕ ಮುಂತಾದ ಕಾರಣಗಳು ಒದಗಿದಾಗ ತೋರುತ್ತವೆ. ಉಳಿದ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳು ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಭಾವಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಚೈತನ್ಯರೂಪಿಯಾಗಿ ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶನಾದ ಆತ್ಮನು ಯಾವಾಗಲೂ ಸರಿಯಾಗಿ ಗೋಚರನಾಗದಿರಬೇಕಾದರೆ ಅವನನ್ನು ಮುಚ್ಚಿಡುವಂತಹ ಅಜ್ಞಾನವು ಅವಶ್ಯವೆನಿಸುತ್ತದೆ.

ಆದುದರಿಂದ ಆತ್ಮದ ಹೊರತು ಜಡಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಅದ್ವೈತದ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿದೆ. ಆತ್ಮದಲ್ಲಿಯಂತೂ ಮುಚ್ಚಿಡಬಹುದಾದ ಯಾವ ಅಂಶವೂ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಅಜ್ಞಾನವು ಯಾವುದನ್ನು ಆವರಿಸುತ್ತದೆ? ಅದಕ್ಕೆ ಮುಚ್ಚಲು ವಿಷಯವೇನಿದೆ? ಅಜ್ಞಾನದ ಅಗತ್ಯವೇನು? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರಿಸಲಾಗದೆ ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಭಾವವಸ್ತುವನ್ನು ನಾವು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಕೈಬಿಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯೆಯೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅಜ್ಞಾನವೇ ಮೂಲಾಧಾರ. ಅಜ್ಞಾನದ ನಿರ್ಮಾಣವಾದುದರಿಂದಲೇ ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದು ವಾದಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಆಧಾರವೇ ಕುಸಿದು ಹೋದಾಗ ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯೆಯಾಗುವುದು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ?

ಇನ್ನೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಅಜ್ಞಾನದ ಬಗ್ಗೆ ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡಬಹುದು. ಅಜ್ಞಾನವೇ ಮಿಥ್ಯೆಯಾದ ಈ ಜಗತ್ತಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆಯೆನ್ನುವವರು ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸತ್ಯವೆನ್ನಲಾರರು. ಅಜ್ಞಾನವು ಸತ್ಯವಸ್ತುವೆನಿಸಿದಲ್ಲಿ, ಅದೇ ಪರಿಣಾಮಗೊಂಡಿರುವ ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯೆಯಾಗಲು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ? ಮಣ್ಣಿನ ವಿಕೃತಿಯಾದ ಮಡಿಕೆಯು ಮಣ್ಣಿನಂತೆಯೇ ಸತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಜಗತ್ತು ಸತ್ಯವೆನ್ನುವ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಅಜ್ಞಾನವೇ ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ವಸ್ತುವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಹಗ್ಗವನ್ನು ಹಾವೆಂದು ಭ್ರಮಿಸಿದಾಗ ಅಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಹಾವಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಮೂಲದ್ರವ್ಯವಿಲ್ಲ. ಚಿಪ್ಪಿಯ ಬೆಳ್ಳಿಯಾಗಲೀ ಹಗ್ಗದ ಹಾವಾಗಲೀ ಯಾವುದೇ ವಸ್ತುವು ಪರಿಣಾಮಗೊಂಡು ಹುಟ್ಟಿದ ಪದಾರ್ಥವಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಚಿಪ್ಪಿ ಅಥವಾ ಹಗ್ಗದ ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಮಿಥ್ಯೆಯಾದ ಬೆಳ್ಳಿ ಅಥವಾ ಹಗ್ಗವು ತೋರುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಅಸತ್ಯ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಭಾವವಸ್ತುವಿನ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸತ್ಯವಲ್ಲದ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾದ ಬೆಳ್ಳಿ ಅಥವಾ ಹಾವು ಕಣ್ಣೆದುರಿಗೇ ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಇದೆಯೆನ್ನುವ ಮಾಯಾವಾದದಲ್ಲಿ ಈ ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಮೂಲವಸ್ತುವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಅಜ್ಞಾನವೇ ಬೆಳ್ಳಿಯಾಗಿ, ಹಾವಾಗಿ ಹಾಗೆಯೇ ಈ ಜಗತ್ತಾಗಿ ಪರಿಣಾಮಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆಯೆಂದು ಮಾಯಾವಾದದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯಾಗಿದೆ. ಈ ಅಜ್ಞಾನವು ಸತ್ಯವೆನಿಸಿದಲ್ಲಿ ಅದರಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡ ಜಗತ್ತು ಸತ್ಯವಾಗಲೇಬೇಕು. ಈ ಅಜ್ಞಾನವೂ

ಮಿಥ್ಯೆಯಾದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಅಜ್ಞಾನವು ರೂಪುಗೊಳ್ಳಲು ಇನ್ನೊಂದು ಅಜ್ಞಾನವು ಬೇಡವೇ? ಇಂತಹ ಅಜ್ಞಾನದ ಕಲ್ಪನೆಯಾಗಬೇಕಾದರೂ ಇನ್ನೊಂದು ಅಜ್ಞಾನವು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾಲ್ಪನಿಕ ವಸ್ತುವು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದೂ, ಅದು ನಮಗೆ ಭಾಸವಾಗುವುದೂ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಎಂಬುದು ಅದ್ವೈತದ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿದೆ. ಅಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದೆ ಚಿಪ್ಪಿನ ಬೆಳ್ಳಿಯ ನಿರ್ಮಾಣವೂ ಆಗಲಾರದು; ಮತ್ತು ನಮಗೆ ಅದು ತೋರುವುದೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ; ಹೀಗೆ ಅಜ್ಞಾನದ ಕಲ್ಪನೆಗಾಗಿ ಇನ್ನೊಂದು ಅಜ್ಞಾನ, ಅದರ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಮೊಗದೊಂದು ಅಜ್ಞಾನ ಹೀಗೆ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ಇಂತಹ ಮುಕ್ತಾಯವೇ ಇಲ್ಲದ ಅಜ್ಞಾನಪರಂಪರೆಯನ್ನೇ ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಭಾವಪದಾರ್ಥವಿದೆಯೆನ್ನುವುದನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಭವದಿಂದ ಸಾಧಿಸಲು ಕೆಲವರು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. 'ನಾನು ಅಜ್ಞಾನಿ, ನನಗೆ ಏನೂ ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂಬುದಾಗಿ ನಮಗೆ ಅನುಭವವಿದೆ. 'ಶಾಸ್ತ್ರವು ಹೇಳುವ ಪರಮ ಪ್ರಮೇಯವು ನನಗೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ'ವೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಇದೇ ಅಜ್ಞಾನದ ಅನುಭವವೆಂದು ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಜ್ಞಾನವು ನಮಗೆ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವ ಅಭಾವದ ಸಂವೇದನೆಯಲ್ಲದೆ ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಭಾವವಸ್ತುವನ್ನು ಯಾಕೆ ಒಪ್ಪಬೇಕೆಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಬಹುದು. ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲವೆನ್ನುವಾಗಲೂ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವಿರಲೇಬೇಕಲ್ಲವೆ? ಪರಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ನಾನು ತಿಳಿದಿಲ್ಲವೆನ್ನುವಾಗಲೂ ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಜ್ಞಾನವಿರಲೇಬೇಕು. ವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಯದೆ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಯಾವುದೇ ನಿಷೇಧವನ್ನೂ ನಾವು ಮಾಡಲಾರೆವು. ಹೀಗೆ ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಷೇಧ ಎರಡೂ ಜೊತೆಗೇ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಸಾಕ್ಷಿಯು, ''ನಾನು ಅಜ್ಞಾನಿ. ನನಗೆ ಈ ಪರಬ್ರಹ್ಮವು ತಿಳಿದಿಲ್ಲ'' ಎಂದು ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. ಆಗ ಅದರ ವಿಶೇಷಣವಾಗಿ ಪರಬ್ರಹ್ಮನು ತೋರಬಹುದು. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಾವ ಇವೆರಡೂ ಜೊತೆಗೆ ಇರಲಾರವು. ಭಾವ ಮತ್ತು ಅಭಾವ ಇವೆರಡೂ ಜೊತೆಯಾಗಿ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅಜ್ಞಾನಗಳೆಂಬ ಎರಡು ಭಾವವಸ್ತುಗಳು ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಅಂತೂ ಸಾಕ್ಷಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಜ್ಞಾನಗಳೆರಡೂ ಗೋಚರಿಸುತ್ತವೆ. ವೇದಾಂತದಿಂದ ನಮ್ಮ ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ

ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವು ಉದಯಿಸಿದಾಗ ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಈ ಭಾವವಸ್ತುವು ನಾಶಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರಿಗೂ ಬರುವ ಅಜ್ಞಾನದ ಅನುಭವದಿಂದಲೇ ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಭಾವವಸ್ತುವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಅದರ ನಿರ್ಮಾಣವೇ ಈ ಜಗತ್ತು ಎಂಬುದಾಗಿ ಅದ್ವೈತವಾದಿಗಳು ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ.

''ನನಗೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ'', ''ಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿಷಯವನ್ನು ನಾನು ತಿಳಿದಿಲ್ಲ''ಎನ್ನುವ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನದ ಅಭಾವವೇ ತೋರುತ್ತದೆಯೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಭಾವವಸ್ತುವನ್ನು ಒಪ್ಪುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲವೆನ್ನುವಾಗಲೂ ಆ ವಸ್ತುವು ತೋರಬೇಕೆನ್ನುವುದು ನಿಜ. ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಇರುವ ನಾವು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಗಳಲ್ಲ. ನಾವು ಅಜ್ಞಾನಿಗಳು. ಆದರೂ ದೊಡ್ಡವರ ಮಾತಿನಿಂದ, ವೇದಪುರಾಣ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನ ಜ್ಞಾನವು ನಮಗೂ ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿಗೆ ಇದೆ. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವು ನಮಗಿಲ್ಲ. ಅವನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನು ನಾವು ಪಡೆದವರಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವಿದೆ; ಅಪರೋಕ್ಷ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜ್ಞಾನವಿದೆ; ವಿಶೇಷ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲ. ಈ ಎರಡೂ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲವೆನ್ನುವಾಗ ವಿಶೇಷಣವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯರೀತಿಯಿಂದ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡು ಅವನ ವಿಶೇಷ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲ, ಅಪರೋಕ್ಷ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲವೆನ್ನುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವಾಗ ವಿರೋಧವೇನಿದೆ? ವೇದಾಂತದಿಂದ ನಮಗುಂಟಾಗುವ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಭಾವವಸ್ತುವು ನಾಶವಾಗುವುದೆಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಜ್ಞಾನವು ಈ ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿರೋಧಿಯೆಂದು ಒಪ್ಪಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾದರೆ ''ನಾನು ಅಜ್ಞಾನಿ'' ''ನನಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿಷಯವು ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ''ಎಂದು ಸಾಕ್ಷಿಯ ಭಾವವಸ್ತುವಾದ ಅಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಶೇಷಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನ ಜ್ಞಾನ ಇವೆರಡೂ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇರಲು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ? ಎಂದು ಅದ್ವೈತವಾದಿಗಳನ್ನೇ ನಾವು ಪ್ರಶ್ನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವೇದಾಂತದಿಂದುಂಟಾಗುವ ಜ್ಞಾನವು ಮಾತ್ರ ಅಜ್ಞಾನದ ವಿರೋಧಿ, ಸಾಕ್ಷಿಜ್ಞಾನವೂ ಅಜ್ಞಾನವೂ ಜೊತೆಜೊತೆಯಾಗಿ ಇರಬಹುದೆಂಬ ಹೊಸ ವಿಚಿತ್ರ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ನಾವು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದು ಹೇಗೆ? ಸಾಕ್ಷಿಯು ಉಳಿದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತಲೂ

ಮಿಗಿಲಾದ ಪ್ರಬಲವಾದ ಜ್ಞಾನ. ಸುಖ ದುಃಖಗಳನ್ನು ಸಾಕ್ಷಿಯು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಅದರ ಅಜ್ಞಾನವು ನಮಗೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಅಜ್ಞಾನದ ವಿರೋಧಿಯೆಂದು ಎಲ್ಲರ ಅನುಭವವಿದೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸಾಕ್ಷಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅಜ್ಞಾನ ಇವೆರಡೂ ಜೊತೆಯಾಗಿ ಇವೆಯೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಉಚಿತವಾಗಲಾರದು. ಅಂತೂ ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಭಾವವಸ್ತುವನ್ನು ಒಪ್ಪಲು ಯಾವ ಆಧಾರವೂ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಜಗತ್ತು ಅಜ್ಞಾನದ ಕಲ್ಪನೆಯೆನ್ನುವ ವಾದದ ಆಧಾರವೇ ಕುಸಿದು ಹೋಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಭವದಿಂದ ಅಜ್ಞಾನವೆನ್ನುವ ಭಾವವಸ್ತುವು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ದೀಪವು ಕತ್ತಲೆಯನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಕತ್ತಲೆಯೂ ಒಂದು ಭಾವವಸ್ತುವೆಂದು ಅನೇಕ ದಾರ್ಶನಿಕರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿದೆ. ಜ್ಞಾನವೂ ದೀಪದಂತೆ ಪ್ರಕಾಶಕವಾದ ವಸ್ತುವಾಗಿದೆ. ದೀಪದಿಂದ ನಾಶಗೊಳ್ಳುವ ಕತ್ತಲೆಯಂತೆ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೂ ನಾಶಗೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ಭಾವವಸ್ತುವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕು. ಅದೇ ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬುದಾಗಿ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಭಾವವಸ್ತುವಾದ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ದೀಪ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಕವೆಂಬ ಒಂದೇ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅವೆರಡೂ ಒಂದೇ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲ. ಒಂದೇ ಶಬ್ದದಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ದೀಪವು ಕತ್ತಲೆಯನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸುವಂತೆ ಜ್ಞಾನವೂ ಒಂದು ಭಾವವಸ್ತುವನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸಬೇಕೆಂದು ವಾದಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಅರ್ಥಗಳಿವೆ. ಹರಿಯೆಂದು ಭಗವಂತನನ್ನೂ ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ; ಸಿಂಹವನ್ನೂ ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಈ ಹರಿಶಬ್ದದ ಆಧಾರದಿಂದ ಸಿಂಹದ ಗುಣಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿಸಬಹುದೇ? ಮರದ ಕೊಂಬೆಗಳನ್ನು ಶಾಖೆಗಳೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಒಂದು ಸಂಸ್ಥೆಯ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಭಾಗಗಳನ್ನೂ ಶಾಖೆಗಳೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಈ 'ಶಾಖೆ' ಎನ್ನುವ ಪದವನ್ನು ಬಳಸುವುದರಿಂದ ಮರದ ಎಲ್ಲ ಗುಣಸ್ವಭಾವಗಳನ್ನು ಸಂಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ನಾವು ಸಾಧಿಸಬಹುದೇ? ಆದುದರಿಂದ ದೀಪದ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ನೀಡಿ ಶಬ್ದದ ಕಸರತ್ತಿನಿಂದ ಜ್ಞಾನದ ಹಿಂದೆ ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಭಾವವಸ್ತುವು ಇದೆಯೆಂದು ಸಾಧಿಸಲಾರೆವು.

ನಮಗೆ ಉಂಟಾಗುವ ನಾನಾವಿಧ ಭ್ರಮೆಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಮೂಲವಸ್ತುವು ಇರಲೇಬೇಕು. ಮಣ್ಣಿಲ್ಲದೆ ಮಡಿಕೆಯಾಗಲಾರದು. ಯಾವುದೇ

ಮೂಲವಸ್ತುವಿಲ್ಲದೆ ವಸ್ತುವಿನ ಉತ್ಪತ್ತಿಯೂ ಆಗಲಾರದು. ಆದುದರಿಂದ ಭ್ರಮೆಗೆ ಮೂಲವಸ್ತುವಾಗಿ ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಭಾವವಸ್ತುವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕೆಂಬ ವಾದವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಭ್ರಮೆಯೂ ಒಂದು ಜ್ಞಾನವೇ ಆಗಿದೆ. ಸುಖ, ದುಃಖ, ಇಚ್ಛೆ ಮುಂತಾದವುಗಳಂತೆ ಜ್ಞಾನವೂ ಅಂತಃಕರಣದ ಧರ್ಮವೇ ಆಗಿದೆ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಅಲೆಗಳು. ಅಲೆಗಳಿಗೆ ನೀರೇ ಮೂಲದ್ರವ್ಯವಾಗಿರುವಂತೆ ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯ ಜ್ಞಾನ, ಇಚ್ಛೆ, ಸುಖ, ದುಃಖಗಳಿಗೆ ಅಂತಃಕರಣವೇ ಮೂಲದ್ರವ್ಯ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅಜ್ಞಾನವೆನ್ನುವ ಭಾವ ವಸ್ತುವಿನ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲ. ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಅಲೆಗಳು ನೀರಿನ ಹಾಗೆ ಸತ್ಯವಾಗಿರುವಂತೆ ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಭ್ರಮೆಯೂ ಅಂತಃಕರಣದಂತೆ ಸತ್ಯವೆ? ಭ್ರಮೆಯು ಸತ್ಯವಾದಲ್ಲಿ ಅದೂ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣವೆನಿಸಲಿ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬರಬಹುದು. ನಿಜವಾಗಿ ಭ್ರಮೆಯೂ ಒಂದು ವಾಸ್ತವ ಪದಾರ್ಥವೇ ಆದರೂ ಅದು ಯಥಾರ್ಥವಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಕರೆಯಲಾರೆವು. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ತೋರುವ ವಸ್ತು ಇವೆರಡೂ ಸತ್ಯವಾಗಿರುವಾಗ ಮಾತ್ರ ಅದು ಪ್ರಮಾಣವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನವು ಸತ್ಯವಾಗಿದ್ದರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಗೋಚರವಾಗುವ ವಿಷಯವು ಸುಳ್ಳಾದರೆ ಅದು ಅಯಥಾರ್ಥ, ಅಪ್ರಮಾಣವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಅಸತ್ಯವೆನ್ನುವರಲ್ಲದೆ ಭ್ರಮೆಯೇ ಸುಳ್ಳು, ನಮಗೆ ಬಂದಿಲ್ಲವೆಂದು ಯಾರೂ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಹಗ್ಗದಲ್ಲಿ ಕಂಡ ಹಾವು ಅಲ್ಲಿರಲೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಈ ಹಾವಿನ ಭ್ರಾಂತಿಯೇ ಇರಲಿಲ್ಲವೆಂದು ನಾವು ಅನ್ನುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಹಾವು ಇರಲಿಲ್ಲ; ಆದರೆ ಅದರ ಭ್ರಮೆಯಿತ್ತೆಂಬುದೇ ಎಲ್ಲರ ಅನುಭವ. ಹೀಗೆ ಭ್ರಾಂತಿಯು ಸತ್ಯವೇ ,ಅದರ ವಿಷಯ ಮಾತ್ರ ಅಸತ್ಯ. ಭ್ರಾಂತಿ ಮತ್ತು ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನಗಳ ಈ ಅಂತರವನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಆದುದರಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿಯು, ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ ಮೂಡುವ ಅಲೆಗಳು ಇವು ಸತ್ಯವೇ ಆಗಿವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಮೂಲದ್ರವ್ಯವಾಗಿ ಅಜ್ಞಾನವೆನ್ನುವ ಭಾವವಸ್ತುವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕಿಲ್ಲ. ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುವ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕಂತೂ ಅಸ್ತಿತ್ವವೇ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಕೇವಲ ಕಾಲ್ಪನಿಕ. ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಮೂಲವಸ್ತುವಿನ ಆವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲ. ಕೇವಲ ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ಭಾಸವಾಗುವ ಪದಾರ್ಥವು ಯಾವುದೇ ದ್ರವ್ಯದ ಪರಿಣಾಮವಾಗಲಾರದು. ಅಂತೂ ಭ್ರಾಂತಿಯ ನಿರ್ವಹಣೆಗಾಗಿ ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಹೊಸ ಭಾವವಸ್ತುವನ್ನು ನಾವು ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕಿಲ್ಲ.

ವಿಶ್ವಮಿಥ್ಯಾತ್ವವಾದ

ಈ ಎಲ್ಲ ಪಾಂಚಭೌತಿಕ ವಸ್ತುಗಳಿಂದೊಡಗೂಡಿದ ಬಾಹ್ಯಪ್ರಪಂಚ ಮತ್ತು ಸುಖ, ದುಃಖ, ಅಜ್ಞಾನ ಮುಂತಾದ ನಮ್ಮ ಆಂತರ ಜಗತ್ತು ಇವೆಲ್ಲವೂ ಮಿಥ್ಯೆ. ನಿರಾಕಾರ ಶುದ್ಧ ಚೈತನ್ಯದಲ್ಲಿ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಕಲ್ಪನೆಗೊಂಡಿವೆ. ಈ ಆತ್ಮವೊಂದೇ ಸತ್ಯ. ಉಳಿದೆಲ್ಲವೂ ಸ್ವಪ್ನದಂತೆ ಬರೇ ಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿವೆ. ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ತೋರುವುದೆಲ್ಲವೂ ಎಚ್ಚರವಾದಾಗ ಮಾಯವಾಗುವಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವುಂಟಾದಾಗ ಈ ಜಗತ್ತಿನ ಕಲ್ಪನೆಯೆಲ್ಲವೂ ನಶಿಸಿಹೋಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಸ್ವಪ್ನದಂತೆ ಜಗತ್ತು ನಮಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆಯೆನ್ನುವುದು ಮಾಯಾವಾದದ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿದೆ.

ಇದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿ ವೇದವಾಕ್ಯ ಮತ್ತು ಅನೇಕ ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಅವರು ಉದಾಹರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ''ನೇಹ ನಾನಾಸ್ತಿ ಕಿಂಚನ'' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು 'ಈ ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಯಾವ ವಸ್ತುವೂ ಇಲ್ಲ'ವೆಂದೂ, ''ಏಕಮೇವಾದ್ವಿತೀಯಂ ಬ್ರಹ್ಮ'' 'ಅದ್ವಿತೀಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತುವೊಂದೇ ಇರುತ್ತದೆ; ಬೇರೆ ಯಾವ ಪದಾರ್ಥವೂ ಇಲ್ಲ' ಎಂದು ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳು ಈ ವಿಶ್ವವು ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆಯೆಂದು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥವೇನು? ಎಂಬುದನ್ನು ಮುಂದೆ ವಿಮರ್ಶಿಸೋಣ. ಆದರೆ, ಈ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದಾಗ ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯೆಯೆನ್ನುವುದನ್ನು ಇದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರು ಸಾಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಜಗತ್ತೆಲ್ಲವೂ ಮಿಥ್ಯೆಯಾದಾಗ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೇ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುವ ಈ ವೇದವಾಕ್ಯವು ಸತ್ಯವಾಗಿ ಉಳಿಯಬಲ್ಲದೇ? ಜಗತ್ತಿನ ಜೊತೆಗೆ ಈ ವಾಕ್ಯವೂ ಮಿಥ್ಯೆಯೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಮಿಥ್ಯೆಯೆನಿಸಿದ ವಸ್ತುವು ಯಾವುದನ್ನೂ ಸೃಜಿಸಲಾರದು. ಏನನ್ನೂ ಸಾಧಿಸಲಾರದು. ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ವಸ್ತುವಿನಂತೆ ಅದರಿಂದ ಯಾವ ಪ್ರಯೋಜನವೂ ಕಾರ್ಯವೂ ಸಿದ್ಧಿಸಲಾರದು. ಹೀಗಾಗಿ ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯೆಯೆನ್ನುವುದನ್ನು ಯಾವ ಆಧಾರದಿಂದ ಸಾಧಿಸುವುದು? ಸತ್ಯನಾದ ಆತ್ಮನು ಯಾವ ಧರ್ಮಗಳೂ ಇಲ್ಲದ ನಿಷ್ಕ್ರಿಯ ವಸ್ತು. ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಜಗತ್ತಿನ ಭ್ರಮೆಗೆ ಅದು ಕೇವಲ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಗಿದೆಯಲ್ಲದೆ ಅದು ಯಾವುದನ್ನೂ ಸಾಧಿಸಿಕೊಡಲಾರದು. ಉಳಿದ ಎಲ್ಲವೂ ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಪ್ರಪಂಚವಾಗಿದೆ. ಜಗತ್ತಿನ ಜೊತೆಗೆ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಈ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಯಾವ

ವಿಷಯವನ್ನಾದರೂ ಸಾಧಿಸಿಕೊಡಬಲ್ಲವೇ? ತನಗೇ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಬೇರೆ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಅದು ಹೇಗೆ ಸಾಧಿಸಬಲ್ಲದು? ಆದುದರಿಂದ ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದು ಸಾರಿ ತಾನೂ ಇಲ್ಲವೆನಿಸುವ ವೇದವಾಕ್ಯದಿಂದ ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದು ಹೇಗೆ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ? ಪ್ರಮಾಣಗಳೇ ಅಸತ್ಯವೆನಿಸಿದರೆ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡಲು ಸಾಧನಗಳೇ ಇಲ್ಲದಂತಾಗಿ ವಾದ ಪ್ರತಿವಾದಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅರ್ಥಶೂನ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಒರೆಗಲ್ಲಿಗೆ ತಿಕ್ಕಿದಾಗ ವಿಶ್ವಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಇದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಾರದೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಅಸತ್ಯವು ಸಾಧಕವಲ್ಲ

ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಸೇರಿದ ವಾಕ್ಯ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಅಸತ್ಯವಾದರೂ ಅವುಗಳಿಂದ ಕಾರ್ಯವು ಯಾಕೆ ಸಿದ್ಧಿಸಬಾರದು? ಹಗ್ಗದಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪನೆಗೊಂಡ ಹಾವಿನಿಂದ ನಮಗೆ ಭಯವುಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲವೇ? ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಕಾಲ್ಪನಿಕ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ನೋವು, ನಲಿವುಗಳನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಅನುಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲವೇ? ಅದರಂತೆ ಅಸತ್ಯವಾದ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೂ ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಡಬಹುದಲ್ಲವೆ? ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ಏಳಬಹುದು. ಆದರೆ, ಹಗ್ಗವನ್ನು ಹಾವೆಂದು ಭ್ರಮಿಸಿದಾಗ ನಮಗೆ ಭಯವುಂಟಾಗುವುದು ಹಾವಿನಿಂದಲ್ಲ. ಆದರ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಎಂಬ ವಿಚಾರವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಹಾವಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ತಿಳಿದಾಗ ಮಾತ್ರ ನಮಗೆ ಭಯವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಅರಿವೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದಾಗ ಹಾವು ಹರಿದಾಡುತ್ತಿದ್ದರೂ ನಾವು ಹೆದರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾವಿನ ಅರಿವು ಅಥವಾ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ನಮ್ಮ ಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಈ ಕಲ್ಪನೆಯ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನಾವು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾರೆವು. ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿಯೂ ಸಂಸ್ಕಾರದ ವಿವಿಧ ಚಿತ್ರಗಳನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿರುತ್ತೇವೆ. ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಇಂತಹ ವಿಚಿತ್ರ ಸಂವೇದನೆಗಳುಂಟಾಗುವುದು ಸುಳ್ಳಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳಿಂದಾಗಿ ಉಂಟಾಗುವ ಸತ್ಯವಾದ ಈ ಸಂವೇದನೆಗಳಿಂದಲೇ ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಸುಖದುಃಖಗಳನ್ನು ನಾವು ಅನುಭವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸುಖ, ದುಃಖ, ಭಯ ಮುಂತಾದ ಮಾನಸಿಕ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳಿಗೆ ಸತ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನವೇ ಕಾರಣವಾಗಿದೆಯಲ್ಲದೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಗೋಚರವಾಗುವ ಕಾಲ್ಪನಿಕ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲ. ಹಗ್ಗದಲ್ಲಿ ಹಾವು ಕಲ್ಪನೆಗೊಂಡಾಗ ಅಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಹಾವು ಅಸತ್ಯವಾಗಿರಬಹುದು. ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ವಸ್ತುವು ಅಸತ್ಯವಾದರೂ ಭ್ರಮೆಯು ಅಸತ್ಯವಾಗಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ನಮಗೆ

ಭ್ರಮೆಯುಂಟಾದುದೇ ಸುಳ್ಳೆಂದು ಯಾರೂ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಭ್ರಮೆಯು ಸತ್ಯವಾದರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ತೋರುವ ವಿಷಯ ಸುಳ್ಳು ಎಂಬುದಾಗಿ ಸತ್ಯಾಸತ್ಯ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ನಾವು ಸರಿಯಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ವಸ್ತುವು ಸುಳ್ಳಾದರೂ ಆ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗಿರುವುದು ಸತ್ಯ. ಆ ಜ್ಞಾನವೇ ಭಯ, ಸುಖ, ದುಃಖ ಮುಂತಾದ ನಮ್ಮ ವಿವಿಧ ಮಾನಸಿಕ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವೆಂದು ಸರಿಯಾಗಿ ವಿವೇಚಿಸಿದಾಗ ನಮಗೆ ವೇದ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಹಾವಿನ ಭ್ರಮೆಯಿಂದ ನಮಗೆ ಭಯ, ಆತಂಕಗಳುಂಟಾದಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಕಲ್ಪನೆಯ ಹಾವು ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇರುವ ಆ ಭ್ರಮೆಯೇ ಕಾರಣವೆನ್ನುವಾಗಲೂ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಕಲ್ಪನೆಯ ಹಾವನ್ನೂ ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆಯೆನ್ನುವ ವಾದವೂ ಇದೆ. ನಮಗೆ ಭಯವುಂಟಾಗಲು ಬರೇ ಜ್ಞಾನವಾಗಲೀ ಭ್ರಮೆಯಾಗಲೀ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಯಾವುದೋ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನದಿಂದಾಗಲೀ ಭ್ರಮೆಯಿಂದಾಗಲೀ ನಾವು ಭಯಪಡುವುದಿಲ್ಲ. ಹಗ್ಗವನ್ನು ಕಂಡು ಹಾವನ್ನು ಭ್ರಮಿಸಿದಾಗಲೇ ನಮಗೆ ಭಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಭಯಕ್ಕೆ ಹಾವಿನ ಜ್ಞಾನವೇ ಕಾರಣವೆನ್ನಬೇಕು. ಆಗ ಜ್ಞಾನದ ಜೊತೆಗೆ ಅದರ ವಿಶೇಷಣವಾಗಿ ತೋರುವ ಕಾಲ್ಪನಿಕವಾದ ಹಾವೂ ಕಾರಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೇ? ಹಾವನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಬರೇ ಜ್ಞಾನವು ಕಾರಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದ ಮೇಲೆ ಜ್ಞಾನದ ಜೊತೆಗೆ ಕಲ್ಪನೆಯ ಹಾವೂ ಕಾರಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೇ? ಅಂತೂ ಅಸತ್ಯದಿಂದಲೂ ಕಾರ್ಯಸಿದ್ಧಿಯಾಗುವುದನ್ನು ಕೊನೆಗೂ ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಆಪಾದನೆಯೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಹಾವಿನ ಜ್ಞಾನವು ಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆನ್ನುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಘಟಕವಾದ ಹಾವು ಕಾರಣವಾಗಬೇಕಿಲ್ಲ. ಉಳಿದ ಜ್ಞಾನಗಳಿಗಿಂತ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಹಾವಿನ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಕರೆದರೂ ಭಯಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನವೇ ಕಾರಣವಲ್ಲದೆ ಹಾವಲ್ಲ. ನೀಲಿ ಬಟ್ಟೆಯನ್ನು ಧರಿಸಿದ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಈ ಮಡಿಕೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದನೆಂದು ಹೇಳಿದಾಗ ಆ ಮಡಕೆಯನ್ನು ಮಾಡಲು ನೀಲಿಬಟ್ಟೆಯು ಕಾರಣವೆಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆಯೇ? ಆ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ನೀಲಿಬಟ್ಟೆಯನ್ನು ವಿಶೇಷಣವಾಗಿ ಬಳಸಲಾಗಿದೆಯಲ್ಲದೆ ಮಡಿಕೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಲು ಅದು

ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಉಪಯೋಗಿಯಾಗಿಲ್ಲ. ಈ ಚೀಲದಲ್ಲಿರುವ ಬೀಜಗಳನ್ನು ಬಿತ್ತಿ ಭತ್ತದ ತೆನೆಗಳಾಗಿವೆಯೆಂದಾಗ ಆ ಭತ್ತದ ತೆನೆಗಳಿಗೆ ಚೀಲವು ಕಾರಣವೆಂದು ಯಾರೂ ಹೇಳಲಾರರು. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಬೀಜಗಳ ಸಹಜ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ವಿಭಿನ್ನ ಸಸ್ಯಗಳು ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುವಂತೆ ವಿವಿಧ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಜ್ಞಾನಗಳು ತಮ್ಮ ಸಹಜ ಶಕ್ತಿಯಿಂದಲೇ ಭಯ, ಸುಖ, ದುಃಖಗಳನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತವೆ. ಆ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ವಸ್ತುವಿನಿಂದಾಗಿ ಇತರ ಜ್ಞಾನಗಳಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿ ಆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವಲ್ಲದೆ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಆಗುವ ಯಾವ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೂ ಅದು ಕಾರಣವಾಗಲಾರದು. ಅಂತೂ ಕಾಲ್ಪನಿಕ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಯಾವುದನ್ನೂ ನಾವು ಸಾಧಿಸಲಾರೆವು. ಹೀಗೆ ಜಗತ್ತಾಗಲೀ ಅದರಲ್ಲಿ ಘಟಕವಾದ ವೇದವಾಗಲೀ ಅಸತ್ಯವೆನಿಸಿದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನೂ ಅದರಿಂದ ನಾವು ಸಾಧಿಸಲಾರೆವೆಂಬುದು ಈಗಾಗಲೇ ನಮಗೆ ಮನದಟ್ಟಾಗಿರಬಹುದು. ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನೇ ಕಳೆದುಕೊಂಡು ವೇದವು ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಸಾಧಿಸಲಾರದೆಂದು ಈ ವಿವೇಚನೆಯಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಮಾಯಾವಾದದ ದರ್ಶನದಂತೆ ಸತ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಅನೇಕ ಅಂತರಗಳಿವೆ. ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣಗಳೂ ಬಾಧಿಸಲಾರದ ಸತ್ಯವನ್ನು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಸತ್ಯವೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗುವುದು. ಪರಬ್ರಹ್ಮವೇ ಅಂತಹ ಪರಮ ಸತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಕೆಲವು ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಪರಬ್ರಹ್ಮ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುವವರೆಗೆ ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ನಮಗೆ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಸತ್ಯವೆನ್ನಬಹುದು. ತಾನು ಭಾಸವಾಗುತ್ತಿರುವವರೆಗೆ ಕಾರ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಮಾಡಬಲ್ಲ ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾ ಶಕ್ತಿಯು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ವಸ್ತುಗಳಿಗಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದ ನಂತರ ತಾನು ಮಾಯವಾದರೂ ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಅದು ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಬಲ್ಲದು. ಜಗತ್ತನ್ನೂ, ವೇದ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನೂ ಈ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಹಗ್ಗದಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪನೆಗೊಳ್ಳುವ ಹಾವು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವೂ ಅಲ್ಲ; ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವೂ ಅಲ್ಲ. ಹಗ್ಗದಲ್ಲಿ ಹಾವು ತೋರಿದ ಕೆಲವೇ ಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದಾಗ ಇದು ಹಾವಲ್ಲ; ಇದು ಬರೇ ಭ್ರಮೆಯೆಂದೇ ನಮಗೆ ಸರಿಯಾದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದವರೆಗೆ ಕಾಯದೆ ನಮ್ಮ ಲೌಕಿಕ ಅನುಭವದಿಂದಲೇ ಅಲ್ಲಗಳೆಯಬಹುದಾದ ಹಗ್ಗದಲ್ಲಿ ತೋರುವ

ಹಾವಾಗಲೀ, ಚಿಪ್ಪಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಬೆಳ್ಳಿಯಾಗಲೀ, ಸ್ವಪ್ನ ಪ್ರಪಂಚವಾಗಲೀ ಸ್ವಲ್ಪ ಸಮಯ ಮಾತ್ರ ತೋರಿ ಬಾಧಿತವಾಗುವುದರಿಂದ ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕವೆನಿಸಿವೆ. ಇವುಗಳು ಯಾವ ಕಾರ್ಯವನ್ನೂ ಸಾಧಿಸಲಾರವು. ಜಗತ್ತು ಈ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರದಿರುವುದರಿಂದ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಮಿಥ್ಯೆಯೆನಿಸಿದರೂ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವಾದುದರಿಂದ ಕಾರ್ಯಕಾರಿಯಾಗಬಲ್ಲದು. ವೇದ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿರುವುದರಿಂದ ತಾನು ಸತ್ಯವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಡಬಲ್ಲ'ದೆಂಬ ಸಮರ್ಥನೆಯೂ ಸಾಧುವೆನಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಸತ್ಯದ ಈ ವರ್ಗೀಕರಣವಾಗಲೀ ಈ ತಾರತಮ್ಯವಾಗಲೀ ಅರ್ಥಹೀನ. ಇದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಆಧಾರವೂ ಇಲ್ಲ; ಅನುಭವದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಭಾಸವಾಗುವ ವಸ್ತುವು ಈಗಲೇ ಬಾಧಿತವಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಐವತ್ತು ವರ್ಷದ ಮೇಲೆ ಬಾಧಿತವೆನಿಸಲಿ ಅದರಿಂದ ವಸ್ತುವಿನ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಏನೂ ಅಂತರವಿರಲಾರದು. ವಸ್ತುವು ಭಾಸವಾಗುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿಲ್ಲವಾದರೆ ಭ್ರಮೆಯ ಸಮಯದಲ್ಲಿಯೂ ಅದರಿಂದ ಯಾವ ಕಾರ್ಯವೂ ಸಿದ್ಧಿಸಲಾರದು. ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಚಿನ್ನದಿಂದ ಒಡವೆಗಳನ್ನು ನಾವು ನಿರ್ಮಿಸಲಾರೆವು. ಸ್ವಾಪ್ನ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಕಂಡು ಹರ್ಷ ಶೋಕಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾದರೂ ಅವುಗಳಿಗೆ ಸ್ವಾಪ್ನವಸ್ತುಗಳು ಕಾರಣವಲ್ಲ; ಆ ಸ್ವಾಪ್ನ ವಸ್ತುಗಳ ಭ್ರಮೆಯೇ ಕಾರಣ. ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ವಸ್ತುವು ಅಸತ್ಯವಾದರೂ ಭ್ರಮೆಯು ಅಸತ್ಯವಲ್ಲ. ''ಇಷ್ಟರವರೆಗೆ ನನ್ನ ಭ್ರಾಂತಿಯಿತ್ತು'' ಎಂಬುದಾಗಿ ಭ್ರಮೆಯ ಅಸ್ತಿತ್ವವೇ ನಮಗೆ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸತ್ಯವಾದ ಭ್ರಮೆಯಿಂದ ನಮಗೆ ಹರ್ಷಶೋಕಗಳು ಸಂಭವಿಸಿದರೂ ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಕಾಲ್ಪನಿಕ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಆ ಭ್ರಮೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಯಾವ ಕಾರ್ಯಗಳೂ ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಲ್ಲದ, ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಾಧೆಗೆ ಒಳಪಡುವ ವಸ್ತುವು ಕೆಲವೇ ಕ್ಷಣಗಳವರೆಗೆ ತೋರಲಿ, ಅಥವಾ ದೀರ್ಘಕಾಲದವರೆಗೆ ತೋರಲಿ, ಅದು ಎಂದಿಗೂ ಕಾರ್ಯಕಾರಿಯಾಗಲಾರದು. ಅದನ್ನು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಮತ್ತು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವೆಂದು ಎರಡು ಹಂತವಾಗಿ ವಿಭಜಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವೇ ಇಲ್ಲ. ಎಂದಾದರೂ ಬಾಧೆಗೊಳಪಡುವ ಈ ಅಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲವೂ

ಅಸತ್ಯವೆನ್ನುವ ಒಂದೇ ಗುಂಪಿಗೆ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಜಗತ್ತು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಲ್ಲವಾದರೆ ಅದನ್ನು ಅಸತ್ಯವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅಸತ್ಯವಾದ ವಿಶ್ವದಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾದ ವೇದವೂ ಅಸತ್ಯವೇ ಆಗಿರುವಾಗ ಇಂತಹ ಕಾಲ್ಪನಿಕವಾದ ವೇದವಾಕ್ಯವು ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಗೆ ಸಾಧಿಸಿಕೊಡಬಲ್ಲದು ?

ಕಥಕತಾವಾದ

ವಾದ ಪ್ರತಿವಾದಗಳನ್ನು ನಡೆಸಲು, ವಿಷಯವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಲು ಪ್ರಮಾಣದ ಸತ್ಯತೆಯನ್ನು ಯಾಕೆ ಅವಲಂಬಿಸಬೇಕು? ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಸತ್ಯವೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸದಿದ್ದರೂ ನಾಸ್ತಿಕರು ಚರ್ಚೆಗಳನ್ನು ನಡೆಸಲಿಲ್ಲವೇ? ಪ್ರಮಾಣದ ಸತ್ಯತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪದ ಬೌದ್ಧರೇ ಮೊದಲಾದ ದಾರ್ಶನಿಕರ ಜೊತೆಗೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಸತ್ಯತೆಯನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವ ದಾರ್ಶನಿಕರು ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಸತ್ಯತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಸಲು ವಾದ ನಡೆಸುತ್ತಾರೆ. ವಾದಿ ಪ್ರತಿವಾದಿಗಳಿಬ್ಬರೂ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಸತ್ಯತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಒಬ್ಬರು ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಸತ್ಯತೆಯನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದವರಾದರೆ ಇನ್ನೊಬ್ಬರು ಅವುಗಳ ಸತ್ಯತೆಯನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅವರಿಬ್ಬರೂ ವಾದವನ್ನು ನಡೆಸುವುದಿಲ್ಲವೇ? ಅದರಂತೆ ಬೇರೆ ಚರ್ಚೆಗಳನ್ನೂ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಸತ್ಯತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪದೆಯೂ ನಡೆಸಬಹುದಲ್ಲವೇ? ಆದುದರಿಂದ ಚರ್ಚೆಗೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಸತ್ಯತೆಯನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲ. ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಸತ್ಯತೆ ಅಸತ್ಯತೆ ಇವೆರಡನ್ನೂ, ಗಂಭಿರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸದೆ, ಅವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ತಲೆ ಕೆಡಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡು ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ನಡೆಸಬಹುದು. ಅದರಂತೆ ವೇದದಿಂದ ವಿಶ್ವವು ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ವೇದದ ಸತ್ಯತೆಯ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲವೆಂದು ಮಾಯಾವಾದದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯಾಗಿದೆ.

ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈ ವಾದವು ಸರಿಯಾಗಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸುವ ಮೊದಲು ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಸತ್ಯತೆಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ನಿಯಮ, ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯಿಂದ ಚರ್ಚೆಯು ಪ್ರಾರಂಭಗೊಂಡ ಮೇಲೆ ಆ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಡಬಹುದು. ವಸ್ತುವಿನ

ಸಿದ್ಧಿಗೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಕಾರಣ. ಕಾರಣವು ಕಾರ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಇರಲೇಬೇಕು. ಬಟ್ಟೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಲು ಗಿರಣಿ ಮೊದಲಾದ ಕಾರಣವು ಆ ವಸ್ತುವು ಹುಟ್ಟುವ ಮೊದಲು ಇರಬೇಕು. ಕಾರಣವು ಮೊದಲು ಇಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಕಾರ್ಯವೂ ಜನಿಸಲಾರದು. ಇದು ಎಲ್ಲರೂ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಯಾವುದೇ ವಸ್ತುವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಪ್ರಮಾಣದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕೆಂದು ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣದ ಸತ್ಯತೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ವಿಧಾನವಾಗಿದೆ. ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡಲು ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಸತ್ಯತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿರಲೇಬೇಕೆಂದಿಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯಿಂದ ಚರ್ಚೆಯು ಪ್ರಾರಂಭಗೊಂಡ ಮೇಲೆ ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಸತ್ಯತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಸುವುದು. ಹೊಗೆಗೆ ಹೇತುವಾದ ಬೆಂಕಿಯು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದರಿಂದ ಜನಿಸುವ ಹೊಗೆಯೂ ಕಾಣಲಾರದೆಂದು ಆಪಾದಿಸಿ ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುವಂತೆ, ಚರ್ಚೆಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಪ್ರಮಾಣವೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡು ನಡೆಯುವ ಚರ್ಚೆಯೂ ಸಂಭವಿಸಲಾರದೆಂದು ವಾದಿಸಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಬಹುದು. ಹೀಗಾಗಿ ಚರ್ಚೆಯ ಮೊದಲು ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಸತ್ಯತೆಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆಯೋ? ಇಲ್ಲವೋ? ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಉದ್ಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಸತ್ಯತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪದವರನ್ನು ಹೇಗಾದರೂ ಚರ್ಚೆಗೆ ಇಳಿಸಿ ಚರ್ಚೆಯ ಮುಖಾಂತರ ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಸುವುದೇ ನಮ್ಮ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ.

ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಸತ್ಯತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪದೆ, ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಇವೆ, ಅಥವಾ ಇಲ್ಲ ಇವೆರಡನ್ನೂ ಅಲಕ್ಷಿಸಿ ವಾದ ಮಾಡುತ್ತೇವೆಂದು ಹೇಳುವವರೂ ತಮಗೆ ತಿಳಿಯದೆಯೇ ಸಾಧನ, ದೂಷಣಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡೇ ವಾದ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ವಾದ ಪ್ರತಿವಾದಗಳನ್ನು ನಡೆಸುವಾಗ ತಮ್ಮ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿವೆ, ತನ್ನ ಎದುರಾಳಿಯ ಪ್ರಮಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ದೋಷಗಳಿವೆ, ತಾನು ಉದಾಹರಿಸಿದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಅವಶ್ಯಕವಾದ ಎಲ್ಲ ಅಂಗಗಳಿವೆ ಎಂದು ಪ್ರತಿವಾದಿ ಸಾಧಿಸಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ತನ್ನ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಸಮರ್ಥನೆ ಮಾಡುವಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಇವೆಯೆಂದೂ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ದೋಷಗಳಿವೆಯೆಂದೂ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದು, ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಸತ್ಯವೋ ಅಸತ್ಯವೋ ಎಂಬುದರ ಕಡೆಗೆ ಗಮನ ಕೊಡದೆ ವಾದ ಮಾಡುತ್ತೇವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲವೇ? ಅಂತೂ

ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಸತ್ಯತೆಯನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸದೆಯೆ ವಾದ ಮಾಡುವೆವೆಂದು ಹೇಳುವವರೂ ವಾದಕ್ಕೆ ಆವಶ್ಯಕವಾದ ನಿಯಮ-ನಿಬಂಧನೆಗಳನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ, ತಮ್ಮ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವಾಗ, ಪ್ರತಿವಾದಿಗಳನ್ನು ಖಂಡಿಸುವಾಗ ಆಯಾಯ ನಿಯಮಗಳು ಮತ್ತು ಸಾಧನ - ದೂಷಣಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದುದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಸತ್ಯತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳದೆ ವಾದ ಮಾಡುತ್ತೇವೆಂಬುದು ಅರ್ಥಹೀನವಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯೆಯಾದರೆ ವೇದಾದಿ ಸಕಲ ಪ್ರಮಾಣಗಳೂ ಮಿಥ್ಯೆಯಾಗಿ ಯಾವ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನೂ ಸಾಧಿಸಲಾರೆವು; ಯಾವ ಚರ್ಚೆಯನ್ನೂ ನಡೆಸಲಾರೆವು.

ಜಗತ್ತು ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಲ್ಲ

ಅದ್ವೈತವಾದವು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾದ ಈ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸತ್ಯವೆಂದು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಜಗತ್ತು ಅಸತ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ. ಸತ್ಯವೂ ಅಸತ್ಯವೂ ಅಲ್ಲದ ಒಂದು ವಿಲಕ್ಷಣವಸ್ತುವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನೇ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವೆಂದು ಅದ್ವೈತವಾದದಲ್ಲಿ ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಜಗತ್ತು ಸತ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ, ಅಸತ್ಯವೂ ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವ ಈ ವಾದವೇ ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿದೆ. ಇದು ಯಾರ ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಹಿಡಿಯುವ ವಿಚಾರವಲ್ಲ. ಸತ್ಯವಲ್ಲವೆನ್ನುವಾಗಲೇ ಆ ವಸ್ತುವು ಅಸತ್ಯವೆಂದು ನಾವು ಒಪ್ಪಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಪುನಃ ಅದು ಅಸತ್ಯವಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ? ಒಮ್ಮೆ ಅಸತ್ಯವೆಂದು ಒಪ್ಪಿ ಪುನಃ ಅಸತ್ಯವಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧವೆನಿಸುತ್ತದೆ.

ಸತ್ಯವೂ ಅಸತ್ಯವೂ ಅಲ್ಲದ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಯಾರಾದರೂ ಎಲ್ಲಿಯಾದರೂ ನೋಡಿದ್ದಾರೆಯೇ? ಎಲ್ಲಿಯೂ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಒಂದು ಕಡೆ ಸಾಧಿಸಲು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ತನ್ನ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಒಮ್ಮೆಯೂ ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ಕಾಣದ ನಿರ್ಜನ ದ್ವೀಪದಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವ ಅನಾಗರಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಯು, ಬೆಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಹೊಗೆಯನ್ನು ಕಂಡು ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ತರ್ಕಿಸಬಲ್ಲನೇ? ಬೆಂಕಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಇಲ್ಲದ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಹೊಗೆಯನ್ನು ನೋಡಿ ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಊಹಿಸಬಲ್ಲನು? ಸತ್ಯವೂ, ಅಸತ್ಯವೂ ಅಲ್ಲದ ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ವಸ್ತುವು ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಎಲ್ಲಿಯೂ ತೋರದಿರುವಾಗ ಈ ಜಗತ್ತಾಗಲೀ, ಚಿಪ್ಪಿಯಲ್ಲಿ

ತೋರುವ ಬೆಳ್ಳಿಯಾಗಲೀ ಅಂತಹ ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ವಸ್ತುವೆಂದು ನಾವು ಹೇಗೆ ಸಾಧಿಸಬಲ್ಲೆವು?

ವಸ್ತುವು ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದರೂ ಅದನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯರೂಪದಲ್ಲಿ ನಾವು ಊಹಿಸಬಹುದು. ನಾವು ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಗುಣಧರ್ಮಗಳು ಎಲ್ಲ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಬೆಂಕಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಉಷ್ಣತೆಯು ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಪೃಥಿವಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಘನರೂಪವು ಗಾಳಿಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲ ಗುಣಧರ್ಮಗಳೂ ಕೆಲವೆಡೆಯಿದ್ದರೂ ಉಳಿದ ಕೆಲವೆಡೆ ಇಲ್ಲದಿರಬಹುದು. ಅದರಂತೆ ಸತ್ಯತೆ, ಅಸತ್ಯತೆ ಈ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಅನೇಕ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ನೋಡಿದ್ದರೂ ಕೆಲವು ಕಡೆ ಇವೆರಡೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಸಾಧಿಸಬಹುದು. ರೂಪ- ರಸಗಳೆರಡೂ ಹಣ್ಣು-ಹಾಲು ಮುಂತಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಇದ್ದರೂ ಗಾಳಿಯಲ್ಲಿ ಇವೆರಡೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಂತೆ ಸತ್ಯತೆ, ಅಸತ್ಯತೆ ಇವೆರಡೂ ಇಲ್ಲದ ವಸ್ತುವನ್ನು ನಾವು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸತ್ಯವೂ ಅಸತ್ಯವೂ ಅಲ್ಲದ ವಸ್ತುವಿದೆಯೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡರೂ ಇಂತಹುದೇ ಆ ವಸ್ತುವೆಂದು ನಮಗೆ ನಿರ್ಧಾರವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲಿ ದೋಷದಿಂದಾಗಿ ನಮಗೆ ತೋರುವ ಬೆಳ್ಳಿಯೇ ಅಂತಹ ಸತ್ಯವೂ ಅಸತ್ಯವೂ ಅಲ್ಲದ ವಸ್ತುವೆಂಬ ನಿರ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಬರಬಹುದಲ್ಲವೇ? ಹೀಗೆ ಸತ್ಯವೂ ಅಸತ್ಯವೂ ಅಲ್ಲದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡು ಚಿಪ್ಪಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಬೆಳ್ಳಿಯೇ ಅದೆಂದು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ವಿಶೇಷ ನಿರ್ಧಾರವುಂಟಾಗಬಹುದೆಂದು ವಾದಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಇದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಗುಣಧರ್ಮಗಳೂ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಕಡೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬ ನಿಯಮವಿಲ್ಲ. ಕೆಲವು ಗುಣಧರ್ಮಗಳು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿಯೂ ಇವೆ. ವಸ್ತುತ್ವವೆನ್ನುವ ಧರ್ಮವನ್ನೇ ಪರಿಶೀಲಿಸೋಣ. ಅದು ಇಲ್ಲದ ವಸ್ತುವಿದೆಯೋ? ವಸ್ತುತ್ವ ಪದಾರ್ಥತ್ವ ಮುಂತಾದ ಅನೇಕ ಧರ್ಮಗಳು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿಯೂ ಇವೆ. ಅದರಂತೆ ಸತ್ಯತೆಯೂ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾಕಿರಬಾರದು? ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಧರ್ಮವೂ ಒಂದು ಕಡೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬ ನಿಯಮವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಸತ್ಯವೂ ಅಸತ್ಯವೂ ಅಲ್ಲದ ಒಂದು ವಸ್ತುವು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಸತ್ಯವಾದ ಮೊಲದ ಕೋಡಿನಲ್ಲಿ ಸತ್ಯತೆಯಿಲ್ಲ. ಸತ್ಯವಾದ ಜಿಂಕೆಯ ಕೋಡಿನಲ್ಲಿ ಅಸತ್ಯತೆಯಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಸತ್ಯತೆ, ಅಸತ್ಯತೆ ಈ ಎರಡೂ ಧರ್ಮ ಬೇರೆ

ಬೇರೆಯಾದ ಈ ಎರಡು ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೆನ್ನಬಹುದಲ್ಲವೇ? ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಸತ್ಯತೆ, ಅಸತ್ಯತೆ ಇವೆರಡೂ ಇರಬಾರದೆನ್ನುವ ಹಠ ಯಾಕೆ?

ಹೀಗೆ ಯಾವ ಹುರುಳೂ ಇಲ್ಲದ ಟೊಳ್ಳುನಿಯಮದ ಆಧಾರದಿಂದ ಸತ್ವ-ಅಸತ್ವಗಳೆರಡೂ ಇಲ್ಲದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದು ಉಚಿತವಲ್ಲ.

ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವ ಜಗತ್ತು ಸತ್ಯವೆಂದು ನಮಗೆಲ್ಲರಿಗೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಭವವೇ ಇದೆ. ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಿಗೆ ತೋರುವ ಹಾಲು, ಹಣ್ಣು, ಹಸು ಮುಂತಾದ ವಸ್ತುಗಳೂ, ನೋವು, ನಲಿವು ಮುಂತಾದ ಆಂತರ ವಸ್ತುಗಳೂ ಇವೆಯೆಂದೇ ತೋರುತ್ತವೆಯಲ್ಲದೆ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಯಾರಿಗಾದರೂ ಗೋಚರವಾಗತ್ತಿವೆಯೇ? ಹೀಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮತ್ತು ಸಾಕ್ಷಿಯ ಆಧಾರದಿಂದ ಈ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವಾಗ ಅದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದು ಇದೆಲ್ಲ ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದು ಯುಕ್ತಿಯು ಹೇಗೆ ಸಮರ್ಥಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ? ಕೆರೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯಿಲ್ಲವೆಂದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ ಅದನ್ನು ಅಲಕ್ಷಿಸಿ, ಅಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯಿದೆಯೆಂದು ಸಾಧಿಸಲು ತರ್ಕಗಳನ್ನು ಯಾರಾದರೂ ಪ್ರಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆಯೇ ? ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ತರ್ಕವು ಯಾವುದನ್ನೂ ಸಾಧಿಸಲಾರದೆಂಬುದನ್ನು ದಾರ್ಶನಿಕರೆಲ್ಲರೂ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದುದರಿಂದ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸತ್ಯವೆಂದೇ ಗೋಚರವಾಗುವ ವಿಶ್ವವನ್ನು ಸತ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ, ಅಸತ್ಯವೂ ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಯಾವ ತರ್ಕದಿಂದಲೂ ಸಾಧಿಸಲು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಈ ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯೆ, ಅನಿರ್ವಚನೀಯವೆಂದು ಸಾಧಿಸಲು ಯುಕ್ತಿಗಳಾದರೂ ಏನಿವೆ? ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದ ನಂತರ ಈ ಜಗತ್ತು ವಿನಾಶಗೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಈ ಜಗತ್ತು ಸತ್ಯವಲ್ಲವೆಂದು ವಾದಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವಿನಾಶಗೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ವಸ್ತುವು ಅಸತ್ಯವೇ ಆಗಿರಬೇಕು ಯಾಕೆ? ಇದ್ದ ವಸ್ತುವಿಗೇ ನಾಶವೊದಗಬಹುದಲ್ಲದೆ ಸರ್ವಥಾ ಇಲ್ಲದ ವಸ್ತುವಿಗೆ ನಾಶವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಬಲವಾದ ಪ್ರಹಾರದಿಂದ ಗಡಿಗೆಯು ಒಡೆಯಬಹುದಲ್ಲದೆ ಮೊಲದ ಕೋಡನ್ನು ಮುರಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವೇ? ಮೊದಲು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ವಸ್ತುವು ನಾಶವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯ. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಜಗತ್ತು ನಾಶವಾದರೆ ಅದನ್ನು ನಶ್ವರ, ಅನಿತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದಲ್ಲದೆ, ಅದನ್ನು ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ನಮಗೆ ತೋರುವ ವಸ್ತುವು ಯಾವ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ಅದು ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದು ಅದ್ವೈತದ ಪರಿಭಾಷೆಯಾಗಿದೆ. ಯಾವ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲದ

ಮೂಲದ ಕೋಡಿನಂತಹ ವಸ್ತುವಿಗೆ ನಾಶವುಂಟಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವೇ? ಜಗತ್ತಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಾಶವಿದೆಯೆಂದು ಒಪ್ಪಿದಾಗ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ನಾಶವಾಗುವ ಮೊದಲು ಅದು ಸತ್ಯವೆಂದೇ ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಾಶವಾಗುವುದರಿಂದ ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದು ಸಾಧಿಸಲಾಗದು.

ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಜಗತ್ತು ನಾಶವಾಗುವುದೆಂದು ನಾವು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಎಚ್ಚರವಾದ ಕೂಡಲೇ ಸ್ವಪ್ನವು ಮಾಯವಾಗುವಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದ ಉದಯವಾದ ಕೂಡಲೇ ಜಗತ್ತೂ ಮಾಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಸ್ವಪ್ನದಂತೆ ಈ ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದು ಅವರು ತಮ್ಮ ವಾದವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಜ್ಞಾನವುಂಟಾದ ಕೂಡಲೇ ಇಲ್ಲವೆಂದೆನಿಸುವ ವಸ್ತುಗಳು ಮಿಥ್ಯೆಯೆನ್ನುವ ವಾದವೇನೋ ಸರಿಯೇ. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವುಂಟಾದ ಕೂಡಲೇ ಈ ಜಗತ್ತು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುತ್ತದೆಯೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಏನಾದರೂ ಆಧಾರವಿದೆಯೇ? ಅಂತಹ ಅನುಭವವನ್ನು ಪಡೆದವರು ಯಾರಾದರೂ ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇದ್ದಾರೆಯೇ? ಜಗತ್ತು ಜ್ಞಾನಿಗಳ ಇಂತಹ ಅನುಭವದಿಂದ ಬಾಧಿತವಾಗುತ್ತದೆಯೆಂಬುದು ಸಿದ್ಧವಾದರೆ ಮಾತ್ರ ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಬಹುದಿತ್ತು. ಅಂತಹ ಅನುಭವವು ಯಾವ ಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೂ ಬಂದಿಲ್ಲ. ಅಂತಹ ಅನುಭವವು ಅವರಿಗೆ ಬಂದಿದ್ದರೆ ಅವರು ಅದನ್ನು ಜನರಿಗೆ ಹೇಗೆ ಉಪದೇಶಿಸಬಲ್ಲರು? ಉಪದೇಶ ಮಾಡಲು ಬೇಕಾದ ಶರೀರ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅವರಿಗೆ ಮಾಯವಾಗಿರುವಾಗ ತಮ್ಮ ಅನುಭವವನ್ನು ಜನರಿಗೆ ಹೇಗೆ ವಿವರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ? ಅಂತೂ ಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ ಜಗತ್ತು ಬಾಧಿತವಾಗಿ ಕಂಡಿದೆಯೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗದಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಆಧಾರದಿಂದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದು ಸಾಧಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಬಾಧವೆಂದರೆ ''ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡ ವಸ್ತುವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದು'' ಹಾವೆಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡ ಹಗ್ಗವನ್ನು ಹಗ್ಗವೆಂದು ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಾಗ ಅದು ಬಾಧವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಬಾಧೆಯಿಂದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದು ಸಾಧಿಸಲಾರೆವು. ಪರಮ ಸತ್ಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ ಬಾಧೆಯಿದೆ. ಇತರ ದಾರ್ಶನಿಕರು ತಪ್ಪಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಿದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು

ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ನಾವು ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ ಬಾಧೆಯಿದೆ; ಆದರೆ, ಬ್ರಹ್ಮನು ಮಿಥ್ಯೆಯಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಬಾಧಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗುವ ವಸ್ತುವೆಲ್ಲವೂ ಮಿಥ್ಯೆಯೆನ್ನುವ ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಸತ್ಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ಭಂಗ ಬಂದಿರುವುದರಿಂದ ಈ ನಿಯಮದ ಆಧಾರದಿಂದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದು ಸಮರ್ಥಿಸಲು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಒಂದು ನಿಯಮವನ್ನು ತೋರಿಸಿ, ಯುಕ್ತಿಯ ಆಧಾರದಿಂದ ಯಾವುದನ್ನಾದರೂ ಸಾಧಿಸಬೇಕಾದರೆ ಆ ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ತೋರಿಸಬೇಕು. ಅಡಿಗೆಮನೆ ಮುಂತಾದ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೊಗೆಯನ್ನೂ, ಬೆಂಕಿಯನ್ನೂ ಕಂಡಮೇಲೆ ಹೊಗೆಯಿದ್ದಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿ ಇರುತ್ತದೆಯೆಂಬ ನಿಯಮವು ಖಾತ್ರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಮಾತ್ರ ಬೆಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಹೊಗೆಯನ್ನು ಕಂಡಾಗ ಇಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯಿದೆಯೆಂದು ಊಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬಾಧೆಗೆ ಒಳಗಾಗುವುದರಿಂದ ಜಗತ್ತು ಸತ್ಯವೂ, ಅಸತ್ಯವೂ ಅಲ್ಲವೆಂದು ಸಾಧಿಸುವವರು ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ತೋರಿಸಬಲ್ಲರು? ಚಿಪ್ಪಿಯಲ್ಲಿ, ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಬೆಳ್ಳಿಯನ್ನೇ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಈ ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ತೋರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಈ ಬೆಳ್ಳಿಯು ಬಾಧಿತವಾಗುತ್ತದೆಯೇ? ಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಾಶಗೊಳ್ಳುವ ವಸ್ತುವೇ ಬಾಧಿತವೆಂದು ಅವರ ಪರಿಭಾಷೆಯಾಗಿದೆ. ಸ್ವತಃ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪಡೆಯದ ಈ ಚಿಪ್ಪಿಯ ಬೆಳ್ಳಿಯು ನಾಶಗೊಳ್ಳುವುದು ಹೇಗೆ? ಚಿಪ್ಪಿಯ ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾದ ಮೇಲೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳದಿರುವುದರಿಂದ ಅದು ಬಾಧಿತವೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೂ ಅದನ್ನು ಸತ್ಯವೂ, ಅಸತ್ಯವೂ ಅಲ್ಲದ ವಸ್ತುವೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಚಿಪ್ಪಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಬೆಳ್ಳಿಗೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವೇ ಇಲ್ಲ; ಅದು ತೀರಾ ಅಸತ್ಯವೆಂದೇ ಎಲ್ಲರೂ ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದುದರಿಂದ ಬಾಧೆಗೆ ಗೋಚರವಾದ ಪದಾರ್ಥವು ಸತ್ಯ ಅಸತ್ಯಗಳಿಗೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿದೆಯೆಂಬ ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಚಿಪ್ಪಿಯ ಬೆಳ್ಳಿ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಲಾರದು. ಹೀಗೆ ಉದಾಹರಣೆಯೇ ಇಲ್ಲದ ನಿಯಮದ ಆಧಾರದಿಂದ 'ಜಗತ್ತು ಅನಿರ್ವಚನೀಯ' 'ಸತ್ಯ ಅಸತ್ಯಗಳಿಂದ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತ' ಎಂದು ಸಾಧಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

''ಚಿಪ್ಪಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಬೆಳ್ಳಿಯು ಅಸತ್ಯವಾಗಲಾರದು. ಅಸತ್ಯವಾದ ಪದಾರ್ಥವು ಯಾರ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಗೋಚರವಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ರೀತಿಯ

ಮೂಲವಾದ ಅಜ್ಞಾನವು ಎಲ್ಲಿದೆ? ಅದು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿರಲಾರದು. ಬ್ರಹ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಜೀವನಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕಾದರೆ ಜೀವ, ಬ್ರಹ್ಮರ ಭೇದದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಮೊದಲೇ ಆಗಿರಬೇಕು. ಈ ಕಲ್ಪನೆಗೂ ಅಜ್ಞಾನವೇ ಮೂಲ. ಆ ಅಜ್ಞಾನವು ಎಲ್ಲಿ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಪುನಃ ಎದ್ದೇಳುತ್ತದೆ. ಮುಕ್ತಾಯವೇ ಇಲ್ಲದ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ಸರಪಳಿಯಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೇಗೆ? ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಕೂಡಿಸಲು ಅಜ್ಞಾನದ ಅವಶ್ಯಕತೆ, ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಜೀವನಲ್ಲಿ ಕೂಡಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಜೀವ-ಬ್ರಹ್ಮರಲ್ಲಿ ಭೇದದ ಕಲ್ಪನೆ, ಈ ಕಲ್ಪನೆಯ ನಿರ್ವಹಣೆಗಾಗಿ ಪುನಃ ಅಜ್ಞಾನ. ಹೀಗೆ ಈ ಚಕ್ರದಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಜೀವ-ಬ್ರಹ್ಮರ ಭೇದವು ಸತ್ಯವೆಂದೇ ಕೊನೆಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುವುದು.

ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯೆಯಲ್ಲ

ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯೆಯೆನ್ನಲು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಂತೂ ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಿಗೆ ತೋರುವ ಈ ಜಗತ್ತು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ; ಇದು ಬರೇ ಸುಳ್ಳು ಎಂಬ ಅನುಭವವು ಯಾರಿಗಾದರೂ ಇದೆಯೆ? ಪದಾರ್ಥಗಳು ನಮಗೆ ತೋರುವಾಗ ಅವು ಸತ್ಯವೆಂದೇ ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆಯಲ್ಲದೆ ಅವು ಅಸತ್ಯವೆನ್ನುವ ಭಾವನೆಯು ಯಾರಿಗೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಈ ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯೆಯೆನ್ನುವ ಅನುಭವವು ಬಾರದಿದ್ದರೂ ಅಂತಹ ಅನುಭವಿಗಳ ಮಾತುಗಳಿಂದ ಈ ಜಗತ್ತು ಅಸತ್ಯವೆಂದು ನಾವು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಹುದಲ್ಲವೇ? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಅಂತಹ ಅನುಭವಿಗಳು ಇದ್ದಾರೆಯೇ? ಅವರನ್ನು ನೋಡಿ ಅವರ ಉಪದೇಶದಿಂದ ನಾವಿದನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿ ಆ ಅನುಭವವನ್ನು ನಮ್ಮ ಜೊತೆಗೆ ಹಂಚಿಕೊಂಡ ಮಹಾನುಭಾವರನ್ನು ನಾವು ಯಾರೂ ನೋಡಿಲ್ಲ. ಚಿಪ್ಪಿಯನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿದವನಿಗೆ ಅಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪನೆಗೊಂಡ ಬೆಳ್ಳಿಯು ತೋರಲಾರದು. ಅದರಂತೆ ಸತ್ಯ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನು ಪಡೆದವರಿಗೆ ಮಿಥ್ಯೆಯಾದ ಜಗತ್ತೇ ತೋರಲಾರದು. ಈ ದೇಹದ ಅನುಭವವೇ ಬರಲಾರದು. ಹೀಗಾಗಿ ಅವರು ತಮ್ಮ ಅನುಭವವನ್ನು ಉಳಿದವರಿಗೆ ಹೇಗೆ ವಿವರಿಸಬಲ್ಲರು? ಹೀಗಾಗಿ ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದು ಅನುಭವ ಪಡೆದವನು ಅದನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಲಾರನು. ಉಪದೇಶ ಮಾಡುವವರಿಗೆ ಆ ಅನುಭವವಿರಲಾರದು. ಆದುದರಿಂದ ಯಾರ ಮಾತಿನಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದು

ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗಿದೆಯೆಂದು ನಾವು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು? ಅಂತೂ ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂಬ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಭವವಂತೂ ಯಾರಿಗೂ ಇಲ್ಲ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯುಕ್ತಿಗಳಾದರೂ ಇದೆಯೆ? ಅಂತಹ ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಸಾಕಷ್ಟು ವಿಮರ್ಶಿಸಿ ಆಗಿದೆ. ಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದ ವಿಮರ್ಶಿಸುತ್ತ ಹೋದರೆ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸತ್ಯವೆಂದೇ ನಾವು ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಕಲ್ಪನೆಯು ಏನೂ ಇಲ್ಲದೆ ವಿನಾಕಾರಣವಾಗಿ ಮೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಎದುರಿಗೆ ಬೆಳ್ಳಿಯಂತಹ ಒಂದು ವಸ್ತುವು ಇರಬೇಕು ಮತ್ತು ಭ್ರಮೆಗೆ ಒಳಗಾಗುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ನಿಜವಾದ ಬೆಳ್ಳಿಯನ್ನು ಬೇರೆಲ್ಲಿಯಾದರೂ ನೋಡಿರಬೇಕು. ಆಗ ಮಾತ್ರ ತನ್ನ ದೇಹ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸಹಕಾರದಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಭ್ರಮೆಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಎದುರಿಗೆ ಬೆಳ್ಳಿಯಂತಹ ವಸ್ತು, ಬೇರೆ ಕಡೆಯಲ್ಲಿರುವ ನಿಜವಾದ ಬೆಳ್ಳಿ, ಇಂದ್ರಿಯ, ದೇಹ, ಮನಸ್ಸು, ಇಂದ್ರಿಯದೋಷ ಮುಂತಾದ ಅನೇಕ ಕಾರಣಗಳು ಸತ್ಯವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಮಾತ್ರ ಭ್ರಮೆಯುಂಟಾಗಲು ಸಾಧ್ಯ. ಆದರೆ ಜಗತ್ತಿನ ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಕಾರಣಗಳು ಇವೆಯೇ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕು. ಬೆಳ್ಳಿಯ ಭ್ರಮೆಯುಂಟಾಗಲು ನಿಜವಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಬೆಳ್ಳಿಯನ್ನು ಅವನು ನೋಡಿರುವಂತೆ ಈ ಜಗತ್ತಿನ ಭ್ರಮೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿ ಇನ್ನೊಂದು ನಿಜವಾದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಮಾಯಾವಾದವು ಒಪ್ಪುತ್ತದೆಯೇ? ಚಿಪ್ಪಿಯನ್ನು ಬೆಳ್ಳಿಯೆಂದು ಭ್ರಮಿಸುವಾಗ ಬೆಳ್ಳಿಗೂ ಚಿಪ್ಪಿಗೂ ಸಮಾನವಾದ ರೂಪ ಆಕಾರಗಳಿವೆ. ಅದರಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಜಗತ್ತೆಂದು ಭ್ರಮಿಸಬೇಕಾದರೆ ಜಗತ್ತಿಗೂ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ ಅಂತಹ ಸಮಾನರೂಪ ಧರ್ಮಗಳಿರಬೇಕು. ಯಾವ ಗುಣ, ಆಕಾರ, ಧರ್ಮಗಳೂ ಇಲ್ಲದ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ವಿಚಿತ್ರ ರೂಪ, ಗುಣ, ಆಕಾರಗಳುಳ್ಳ ಈ ಪ್ರಪಂಚದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಹೇಗೆ ಉಂಟಾಗಬಹುದು? ದೇಹ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಬರೇ ಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿರುವಾಗ ಅವುಗಳಿಂದ ವಿಶ್ವದ ಭ್ರಮೆಯುಂಟಾಗಲು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ? ಬ್ರಹ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಸತ್ಯವಾಗಿರುವಾಗ ಇವೆಲ್ಲ ಭ್ರಮೆಗಳಿಗೆ ಆಧಾರವಾದ ಮಾಯೆ ಅಥವಾ ಅಜ್ಞಾನದ ಕಲ್ಪನೆಯಾದರೂ ಹೇಗೆ ಉಂಟಾಯಿತು? ಮುಂತಾದ ಯಾವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೂ ಯುಕ್ತಿಸಮ್ಮತವಾದ ಉತ್ತರವು ದೊರೆಯಲಾರದು.

ಈ ವಿಶ್ವವು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ನಿಯಮಬದ್ಧವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ನೋಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಆಯಾಯ ದೇಶ-ಕಾಲಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನ

ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಈ ವೈವಿಧ್ಯಪೂರ್ಣ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಬರೇ ಕಲ್ಪನೆಯೆಂದು ನಾವು ಹೇಗೆ ಹೇಳುವುದು? ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಬೀಜಗಳಿಂದ ವಿವಿಧ ರೀತಿಯ ಗಿಡ-ಮರಗಳು ವಿಭಿನ್ನ ರೀತಿಯ ಪರಿಮಳವನ್ನು ಬಿಡುವ ಪುಷ್ಪಗಳು ನಾನಾ ರಸಭರಿತ ಫಲಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತವೆ. ಕಪ್ಪು ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಗೋಧಿಯ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ವಸಂತ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಗಿಡಗಳು ಹೂ ಬಿಡುತ್ತವೆ. ವಿಶ್ವವು ಬರೇ ಕಲ್ಪನೆಯಾದರೆ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಈ ವೈಚಿತ್ರ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಕೂಡಿಸಬಲ್ಲೆವು? ನಮಗುಂಟಾಗುವ ನಾನಾ ರೀತಿಯ ಅನುಭವ, ವೇದನೆಗಳ ಹಿಂದೆ ವಿಭಿನ್ನಕಾರಣಗಳನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕು. ಏನೂ ಇಲ್ಲದ ಶೂನ್ಯದಿಂದ ವಿಚಿತ್ರಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಲೀ ವಿಚಿತ್ರ ಕಲ್ಪನೆಯಾಗಲೀ ಉಂಟಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಜಗತ್ತನ್ನು ನಾವು ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಬೆಳ್ಳಿಯ ಭ್ರಮೆಗೆ ಚಿಪ್ಪಿಯು ಆಧಾರವಾದಂತೆ ವಿಶ್ವದ ಈ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಆಧಾರವಸ್ತು ಯಾವುದು? ನಿರ್ಗುಣನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಜಗತ್ತು ಕಲ್ಪನೆಗೊಂಡಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಭ್ರಮೆಯ ವೈವಿಧ್ಯಕ್ಕೆ ಅದರ ಅಧಿಷ್ಠಾನವೆನಿಸಿದ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ವೈವಿಧ್ಯವಿರಬೇಕು. ದೂರದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಗಿಡವನ್ನು ಪುರುಷ ವ್ಯಕ್ತಿಯೆಂದೂ, ಹಗ್ಗವನ್ನು ಹಾವೆಂದೂ, ಚಿಪ್ಪಿಯನ್ನು ಬೆಳ್ಳಿಯೆಂದೂ ಭ್ರಮಿಸುವಾಗ ಆಯಾಯ ವಸ್ತುಗಳ ಗುಣಧರ್ಮಗಳನ್ನನುಸರಿಸಿ ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲಿ ವೈಚಿತ್ರ್ಯವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಹಗ್ಗವನ್ನು ಬೆಳ್ಳಿಯೆಂದು ಯಾರೂ ಭ್ರಮಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಭ್ರಮೆಯಾದರೂ ಅದರ ವೈವಿಧ್ಯಕ್ಕೆ ಅದರ ಕಾರಣಗಳಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸ, ವೈವಿಧ್ಯಗಳು ಬೇಕು. ಆದರೆ ಜಗತ್ತಿನ ಕಲ್ಪನೆಯ ಆಧಾರನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಏನು ವೈವಿಧ್ಯವಿದೆ? ನಿರ್ಗುಣನೂ, ಏಕರೂಪನೂ ಆದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಈ ವಿಚಿತ್ರವಿಶ್ವದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಹೇಗೆ ಆಗಲು ಸಾಧ್ಯ?

ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣ ಮುಂದಿರುವ ಮರವಾಗಲೀ, ಮನೆಯಾಗಲೀ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಅದೇ ರೀತಿಯಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಈ ಜಗತ್ತು ಕೇವಲ ಕಲ್ಪನೆಯಾದರೆ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಅದು ಒಂದೇ ರೀತಿಯಾಗಿ ತೋರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರಿಗೆ ಒಂದೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಅದು ತೋರಲಿ.

ಹೀಗೆ ನಮಗೆಲ್ಲರಿಗೂ ಉಂಟಾಗುವ ಅನುಭವ, ಸಂವೇದನೆಗಳ ವೈವಿಧ್ಯ ಮತ್ತು ಈ ಸೃಷ್ಟಿಯ ವೈಚಿತ್ರ್ಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶಿಸಿದಾಗ ಈ ಜಗತ್ತು ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲ, ವಿಭಿನ್ನ ಗುಣಧರ್ಮಗಳುಳ್ಳ ವಾಸ್ತವವಾದ ಬೇರೆಬೇರೆ ಕಾರಣ

ಸಾಮಗ್ರಿಗಳಿಂದ ಇದು ಸೃಷ್ಟಿಗೊಂಡಿದೆಯೆಂದೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಜಗತ್ತು ಸುಳ್ಳೆಂದು ಸಾಧಿಸಲು ಒಂದಾದರೂ ಬಲವಾದ ಯುಕ್ತಿಯಿದೆಯೇ? ಈ ಜಗತ್ತು ಕಾಣುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಇದು ಸುಳ್ಳು ಎನ್ನುವಂತಹ ಟೊಳ್ಳು ಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದ ವಿಶ್ವದ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವು ಯಾರಿಗೂ ಮನವರಿಕೆಯಾಗದು. ಒಂದು ವಸ್ತುವು ನಮಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆಯೆಂಬುದರಿಂದಲೇ ಅದರ ಸತ್ಯತೆಯನ್ನು ನಾವು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಜಗತ್ತು ಸುಳ್ಳೆದು ಸಾಧಿಸುವುದು ಎಂತಹ ವಿಪರ್ಯಾಸ? ಇದರ ಹೊರತು ವಿಶ್ವಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಬೇರೆ ಯಾವ ಪ್ರಬಲ ಯುಕ್ತಿಗಳೂ ಇಲ್ಲ.

ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಸಾಧಿಸಲು ಕೆಲವರು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಚಿಪ್ಪಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಳ್ಳಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಕೆಲಸಮಯದವರೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಅದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ನಂತರ 'ಇದು ಬೆಳ್ಳಿಯಲ್ಲ ಚಿಪ್ಪಿ' ಎಂಬ ಬಾಧಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆ ನಮಗೆ ತೋರುವ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೂ ಮುಂದೆ ಬಾಧಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುವುದರಿಂದ ಇದೂ ಮಿಥ್ಯೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಈ ಜಗತ್ತು ಪೂರ್ಣ ಅಸತ್ಯವಾಗಿದ್ದರೆ ನಮಗೆ ತೋರುತ್ತಲೇ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಪೂರ್ಣಸತ್ಯವಾಗಿದ್ದರೆ ಬಾಧಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಈ ಜಗತ್ತು ತೋರುತ್ತಲೂ ಇದೆ. ಬಾಧಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಜಗತ್ತು ಸತ್ಯವೂ ಅಲ್ಲದ ಅಸತ್ಯವೂ ಅಲ್ಲದ ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಮಿಥ್ಯಾವಸ್ತು. ಇದು ಅವರ ಸಮರ್ಥನೆ.

ಅಸತ್ಯವು ನಮಗೆ ತೋರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಅದರ ಜ್ಞಾನವೇ ಬರುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದೇ ಅನುಭವವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದೇವೆ. ವಿಶ್ವವು ಸತ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ, ಅಸತ್ಯವೂ ಅಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವಾಗಲೇ ಅಸತ್ತಿನ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಮರವಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಲು ಮರದ ಜ್ಞಾನವು ಬೇಡವೇ? ಅದರಂತೆ ಜಗತ್ತು ಅಸತ್ಯವಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯುವಾಗ ಅಸತ್ಯದ ಜ್ಞಾನವು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಅಸತ್ತಿನ ಜ್ಞಾನವು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದರೂ ಅಸತ್ತನ್ನು ತಿಳಿಯಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ಚಿಪ್ಪಿಯನ್ನು ನೋಡಿ ಬೆಳ್ಳಿ ಎಂದು ಭ್ರಮಿಸುವಾಗ ನಮಗೆ ತೋರುವ ಬೆಳ್ಳಿಯು ಬೇರೆಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಬೇರೆ ಕಡೆ ನಾವು ಬೆಳ್ಳಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಚಿಪ್ಪಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಅದೇ ಆಕಾರದ ಬೆಳ್ಳಿಯನ್ನು ಬೇರೆ ಕಡೆ ನಾವು ನೋಡಿರುವುದಿಲ್ಲ.

ಅಸ್ತಿತ್ವವಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ವಸ್ತುವಿನ ಪ್ರತೀತಿ. ಸ್ವರೂಪವೇ ಇಲ್ಲದ ಅಸತ್ತಿನ ಜ್ಞಾನವೇ ಬರಲಾರದು. ಆದರೆ, ಚಿಪ್ಪಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಳ್ಳಿಯು, ಹಗ್ಗದಲ್ಲಿ ಹಾವು ಭ್ರಮೆಯ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಬೆಳ್ಳಿಯನ್ನು ಹಿಡಿಯಲು ಚಿಪ್ಪಿಯ ಕಡೆಗೆ ಧಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಹಾವಿಗೆ ಹೆದರಿ ಹಗ್ಗದಿಂದ ದೂರ ಓಡಿ ಹೋಗುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗೆ ನಮ್ಮ ಪ್ರತೀತಿಗೆ ಗೋಚರವಾದ ಚಿಪ್ಪಿಯ ಬೆಳ್ಳಿ ಅಸತ್ಯವಲ್ಲ. ಮುಂದೆ ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನದ ನಂತರ ಬೆಳ್ಳಿಯು ಇಲ್ಲಿ ಇರಲೇ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವ ಬಾಧಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗುವುದರಿಂದ ಇದು ಸತ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಚಿಪ್ಪಿಯ ಬೆಳ್ಳಿಯು ಸತ್ಯ ಅಸತ್ಯಗಳಿಗೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದು ಸಾಧಿಸಲು ಚಿಪ್ಪಿಯ ಬೆಳ್ಳಿಯನ್ನೇ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ಯಾಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಾರದು?'' ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯುಂಟಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಅಸತ್ಯವು ಜ್ಞಾನಗೋಚರವೇ ಅಲ್ಲವೆಂದು ಗೃಹೀತವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಈ ಆಧಾರದಿಂದ ಚಿಪ್ಪಿಯ ಬೆಳ್ಳಿ ಅಸತ್ಯವೇ ಅಲ್ಲವೆಂದು ಅನುಭವ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅಸತ್ಯದ ಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಜಗತ್ತು ಸತ್ಯ, ಅಸತ್ಯಗಳಿಗೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವೆನ್ನುವ ಜ್ಞಾನವಾದರೂ ಹೇಗೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ ? ನಾಯಿಯ ಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲದವನು ಒಂದು ಪ್ರಾಣಿಯನ್ನು ನಾಯಿಯಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಗೆ ಗುರುತಿಸಬಲ್ಲನು? ಅಸತ್ಯದ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದೆ ಜಗತ್ತು ಅಸತ್ಯಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವೆನ್ನುವ ಜ್ಞಾನವೂ ಬರಲಾರದು. ಅಸತ್ಯದ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದರೂ ಅಸತ್ಯದ ಜ್ಞಾನವು ಬೇಡವೇ? ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿಯೂ ತಿಳಿಯದಿದ್ದರೆ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚೆಯೇ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಲಾರದು. ಆದುದರಿಂದ ಅಸತ್ಯದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕು.

''ಅಸತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ವ್ಯವಹರಿಸಲು, ಜಗತ್ತು ಸತ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ, ಅಸತ್ಯವೂ ಅಲ್ಲವೆಂದು ನಿಷೇಧಿಸಲು ಅಸತ್ಯದ ಸಾಮಾನ್ಯಜ್ಞಾನವೂ ನಾಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅಸತ್ಯದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವು ಯಾರಿಗೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಭ್ರಾಂತಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಚಿಪ್ಪಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಳ್ಳಿಯನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ನಮಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ತೋರುವ ಈ ಬೆಳ್ಳಿಯು ಅಸತ್ಯವಲ್ಲ. ಇದು ಸತ್ಯ, ಅಸತ್ಯಗಳಿಂದ ಬೇರೆಯಾದ ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಪದಾರ್ಥವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕೆ''ಂದು ಮಾಯಾವಾದದ ದರ್ಶನವು ಸಾಧಿಸುತ್ತದೆ.

ಈ ವಾದವನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ನಾವು ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕು. ಭ್ರಮೆಯ

ದೆಶೆಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಈ ಬೆಳ್ಳಿಯು ಅನಿರ್ವಚನೀಯ, ಕಾಲ್ಪನಿಕವೆಂದು ನಾವು ಆಗ ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಕಾಲ್ಪನಿಕವೆಂದು ನಮಗೆ ಅರಿವಾದರೆ ಅನುಪಯುಕ್ತವಾದ ಆ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಹಿಡಿಯಲು ನಾವು ಏಕೆ ಪ್ರವರ್ತಿಸುತ್ತೇವೆ? ಅದು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವೆಂದೇ ನಮ್ಮ ಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿದೆ. ಎದುರಿಗೆ ಕಾಣುವ ಈ ಚಿಪ್ಪಿಯ ಬೆಳ್ಳಿ ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ತ್ರಿಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲದ ಈ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕತೆಯು ತೀರಾ ಅಸತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಬೆಳ್ಳಿಯು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ತೋರುವಾಗ ಈ ಅಸತ್ಯವಾದ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕತೆಯೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ತೋರುವುದಿಲ್ಲವೇ? ಅಸತ್ಯವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬ ನಿಯಮವು ಇಲ್ಲಿಯೇ ಭಗ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಚಿಪ್ಪಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಬೆಳ್ಳಿಯಂತೆ, ಅದರಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕತೆಯೂ ಅಸತ್ಯವಲ್ಲ. ಅದೂ ಕೂಡ ಚಿಪ್ಪಿಯ ಬೆಳ್ಳಿಯಂತೆ ಸತ್ಯ, ಅಸತ್ಯಗಳಿಂದ ಬೇರೆಯಾದ ಅನಿರ್ವಚನೀಯ, ಕಾಲ್ಪನಿಕ ವಸ್ತುವೆಂದೇ ಹೇಳೋಣ. ಎಲ್ಲಿಯೂ ಅಸತ್ಯದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನು ಒಪ್ಪುವ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಮಾಯಾವಾದವು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ, ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ದಾರ್ಶನಿಕ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಕಾಲ್ಪನಿಕ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಕಲ್ಪನೆಯ ಹೊರತಾಗಿ ಅಸ್ತಿತ್ವವೇ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಯಾವಾಗಲೂ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ತೋರಿಕೊಂಡೇ ಇರಬೇಕು. ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಬರೇ ವಸ್ತುವು ಮಾತ್ರ ತೋರುವುದಲ್ಲ. ಆ ವಸ್ತುವು ಇದೆಯೆಂಬುದಾಗಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಜೊತೆಗೇ ಆ ವಸ್ತುವು ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ತೋರುತ್ತದೆ. ಅಸ್ತಿತ್ವವು ತೋರದೆ ಬರೇ ವಸ್ತುವು ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ತೋರಲಾರದು. ಯಾವ ವಸ್ತುವಿನ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ತೋರುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅದು ಅಸತ್ಯವೆಂದು ಮಾಯಾವಾದದ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿದೆ. ಅಸತ್ಯವು ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಗೋಚರವಾಗದೆಯೂ ಇರಬಹುದು. ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾದ ಚಿಪ್ಪಿನ ಬೆಳ್ಳಿಯಂತಹ ಕಾಲ್ಪನಿಕ ವಸ್ತುವು ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮೊಲದ ಕೋಡಿನಂತಹ ಅಸತ್ಯ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಪ್ರತೀತಿಯಿರಲಿ ಅಥವಾ ಇಲ್ಲದಿರಲಿ ಅವು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಅಸತ್ಯವೇ.

ಹೀಗೆ ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಮತ್ತು ಅಸತ್ಯದ ಅಂತರವನ್ನು ನಾವು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಚಿಪ್ಪಿಯ ಬೆಳ್ಳಿಯು ಮತ್ತು ಅದರ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕತೆ ಅರ್ಥಾತ್ ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವ

ಇವೆರಡೂ ಕಾಲ್ಪನಿಕವಾದಾಗ ಇವೆರಡೂ ನಮ್ಮ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತಿರಬೇಕು. ಚಿಪ್ಪಿಯ ಬೆಳ್ಳಿಯ ಅಸ್ತಿತ್ವ, ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಹೀಗೆ ಅಸ್ತಿತ್ವಗಳ ಪರಂಪರೆಯೇ ನಮ್ಮ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ತೋರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ನೂರಾರು ಅಸ್ತಿತ್ವಗಳ ಕಲ್ಪನೆಯು ಯಾರ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಗೋಚರವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಚಿಪ್ಪಿಯ ಬೆಳ್ಳಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕವಾದ ಅನೀರ್ವಚನೀಯವೆಂದು ಹೇಳದೆ ಕೇವಲ ಅಸತ್ಯವೆಂದು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದಾಗ ಈ ಕಲ್ಪನಾಪರಂಪರೆಯ ಆವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲ. ಬೆಳ್ಳಿಚಿಪ್ಪಿಯಲ್ಲಿ ಅಸತ್ಯವಾದ ಒಂದು ಅಸ್ತಿತ್ವವು ತೋರುವುದರಿಂದಲೇ ಅದನ್ನು ಸತ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಅದರ ಕಡೆಗೆ ಪ್ರವರ್ತಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅಲ್ಲಿ ಅಸತ್ಯವಾದ ಈ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಪರಂಪರೆಯೆಲ್ಲವೂ ನಮ್ಮ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಬೇಕಿಲ್ಲ. ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕವಾದ ವಸ್ತುವು ಮಾತ್ರ ಕಲ್ಪನೆಯ ಹೊರತಾಗಿ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಪರಂಪರೆಯೆಲ್ಲವೂ ನಮ್ಮ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಹೊಳೆಯಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂತಹ ಅನುಭವವು ಯಾರಿಗೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕ ಅನಿರ್ವಚನೀಯಗಳ ಈ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ತಾತ್ವಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದಾಗ ಚಿಪ್ಪಿಬೆಳ್ಳಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಇವೆರಡನ್ನೂ ಪೂರ್ಣ ಅಸತ್ಯವೆಂದೇ ಅಂಗೀಕರಿಸದೆ ಬೇರೆ ಮಾರ್ಗವಿಲ್ಲ. ಈ ಅಸತ್ಯ ಪದಾರ್ಥಗಳು ನಮ್ಮ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಗೋಚರವಾಗುವುದರಿಂದ ಅಸತ್ಯದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವ ನಿಯಮವು ಅರ್ಥಶೂನ್ಯವಾದುದರಿಂದ ಈ ಆಧಾರದಿಂದ ಸತ್ಯ, ಅಸತ್ಯಗಳಿಗೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ವಿಶ್ವಮಿಥ್ಯಾತ್ವದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಅನುಪಪತ್ತಿಗಳು

ಜಗತ್ತು ಕಾಲ್ಪನಿಕವೆಂದು ಸಾಧಿಸುವವರು ಒಂದು ಕ್ಲಿಷ್ಟ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಯಾವುದೇ ಭ್ರಮೆ, ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಉಂಟಾಗಬೇಕಿದ್ದರೆ ಶರೀರ, ಇಂದ್ರಿಯ ಮುಂತಾದ ಉಪಕರಣಗಳು ಅವಶ್ಯ. ಶರೀರದ ಸಹಾಯವಿಲ್ಲದೆ ಬರೇ ಆತ್ಮನು ಭ್ರಮಿಸಲಾರನು. ಅವನು ಯಾವ ಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಪಡೆಯಲಾರನು. ಹೀಗಾಗಿ ಭ್ರಮೆಯ ಮುಂಚೆ ನಾವು ಶರೀರ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಪಡೆದಿರಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಭ್ರಮೆಯ ಮುಂಚೆ ಇರುವ ವಸ್ತುವು ಸತ್ಯವೇ ಆಗಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಲ್ಪನಿಕ ವಸ್ತುಗಳು ನಮಗೆ ತೋರಬಹುದು. ಆದರೆ ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ, ಭ್ರಾಂತಿಯ

ಮೊದಲು ಇರುವ ದೇಹ, ಇಂದ್ರಿಯ ಮುಂತಾದ ವಸ್ತುಗಳು ಕಾಲ್ಪನಿಕವಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕಾಲ್ಪನಿಕ ವಸ್ತುಗಳು ಕಲ್ಪನೆಯ ಸಮಯದಲ್ಲಿಯೇ ನಿರ್ಮಾಣಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆಂದು ಅದ್ವೈತದ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಕಲ್ಪನೆಯ ಮುಂಚೆ ಇರುವ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಸತ್ಯವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಆದರೆ ಇದು ಇಲ್ಲಿಗೇ ಮುಕ್ತಾಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸತ್ಯವಾದ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಗಳ ನಿರ್ಮಾಣ, ಪೋಷಣೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿ ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುಗಳು ಹಾಗೂ ವಿಷಯ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನೂ ಇದರ ಬೆನ್ನಿಗೇ ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಶ್ವವನ್ನು ಭ್ರಮಿಸುವ ಅನಂತ ಜೀವಿಗಳ ದೇಹ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಅವುಗಳ ಕಾರಣಗಳಾದ ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುಗಳು, ಭೋಗ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆ ಪ್ರಪಂಚವೇನಿದೆ? ಅಂತೂ ಪ್ರಪಂಚವು ಭ್ರಮೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯೆಂದು ಹೇಳುವವರು ಆ ಭ್ರಮೆಯನ್ನು ಕೂಡಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಸತ್ಯವಾದ ಹೊಸ ವಿಶ್ವವನ್ನೇ ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದು ಹೇಳುವವರು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಸತ್ಯವಾದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ಜಗತ್ತಿನ ಭ್ರಮೆಯು ಯಾರಿಗೆ? ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ನಾವು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಬೇಕು. ಬ್ರಹ್ಮನಿಗಂತೂ ಈ ಭ್ರಮೆಯುಂಟಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಸರ್ವಜ್ಞನೆಂಬುದಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಸಾರಿ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅಂತಹ ಸರ್ವಜ್ಞನಲ್ಲಿ ಭ್ರಾಂತಿಗಾಗಲೀ ಅದರ ಮೂಲವಾದ ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕಾಗಲೀ ಅವಕಾಶವೆಲ್ಲಿ? ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿರ್ಗುಣ ಚೈತನ್ಯರೂಪಿಯೆಂದು ಹೇಳುವವರ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿಯೂ ಆ ನಿರ್ವಿಶೇಷ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಭ್ರಾಂತಿಯಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಜೀವನಿಗೇ ಈ ಭ್ರಾಂತಿಯೆಂದೂ ಹೇಳಲಾಗದು. ಅದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತದಂತೆ ಜೀವನೇ ಬ್ರಹ್ಮನಾಗಿರುವಾಗ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದ ಅಜ್ಞಾನ, ಭ್ರಾಂತಿಗಳು ಜೀವನಲ್ಲಿ ಇರಲು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ? ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಜೀವನನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಬೇರೆಯೇ ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕು. ಅಂತೂ ಜಗತ್ತಿನ ಭ್ರಮೆಯುಂಟಾಗುವ ಮೊದಲೇ ಜೀವ, ಬ್ರಹ್ಮ ಎನ್ನುವ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಇವೆಯೆಂದು ಒಪ್ಪಿದಾಗ ಅದ್ವೈತವಾದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೆಲ್ಲಿ? ಜೀವ, ಬ್ರಹ್ಮರಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಭೇದವಿದೆಯೆಂದು ಒಪ್ಪಿದಂತಾಗುವುದಿಲ್ಲವೇ? ಭ್ರಾಂತಿಯುಂಟಾಗುವ ಮೊದಲೇ ಇರುವ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಕಾಲ್ಪನಿಕವೆಂದು ಯಾರೂ ಹೇಳಲಾರರು. ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಅಜ್ಞಾನವೇ ಮೂಲ. ಜೀವ, ಬ್ರಹ್ಮರಲ್ಲಿ ಭೇದದ ಕಲ್ಪನೆಯಾಗಬೇಕಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ

ಕಾರಣವಿದೆ. ದೇಹಕ್ಕಿಂತ ನಾವು ಬೇರೆ ಎನ್ನುವ ಸಹಜವಾದ ಜ್ಞಾನವೇನೋ ನಮಗೆ ಇದೆ. ಆದರೂ ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಚೈತನ್ಯವು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ವ್ಯಾಪಿಸಿದೆ. ಶರೀರ-ಆತ್ಮಗಳೆರಡೂ ಪರಸ್ಪರವಾಗಿ ಒಂದನ್ನೊಂದು ಹೊಸೆದುಕೊಂಡೇ ಇವೆ. ಕೆಂಡದಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯು ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವಂತೆ ಶರೀರದಲ್ಲೆಲ್ಲ ಆತ್ಮನ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿದೆ. ಶರೀರ-ಆತ್ಮಗಳ ಈ ಘನಿಷ್ಠ ಸಂಬಂಧದಿಂದಾಗಿ ಅವುಗಳ ಭೇದಜ್ಞಾನವಿದ್ದರೂ ಅದರ ಅಸ್ಪಷ್ಟತೆಯಿಂದಾಗಿ ತಾನೇ ದೇಹ ಎನ್ನುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತೇವೆ. ತಮಗೆ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ತೋರುವ ದೇಹಾತ್ಮ ವಿವೇಕವನ್ನು ಮಾತಿನಿಂದ ಬಿಡಿಸಿ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಮಾಧುರ್ಯದ ವೈಚಿತ್ರ್ಯವನ್ನು ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಬಣ್ಣಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೇ? ವ್ಯಕ್ತಿ, ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಆಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ನಮಗೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮಾತಿನಿಂದ ಅದನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ನಮಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ದೇಹ, ಆತ್ಮಗಳು ಒಂದೇ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರವಾಗಿ ಹೊಸೆದುಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳ ಭಿನ್ನತೆಯು ನಮಗೆ ತೋರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟತೆಯಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಅಭೇದದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ದೇಹ - ಆತ್ಮಗಳಲ್ಲಿರುವ ಈ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯ ಸ್ಪಷ್ಟ ಚಿತ್ರವನ್ನು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ವೇದ, ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ದೇಹ, ಆತ್ಮ ವಿವೇಕದ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಈ ದೇಹದ ಆತ್ಯಂತಿಕ ಸಂಪರ್ಕದಿಂದಾಗಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರೀತಿ-ಮಮತೆಗಳು ಬೆಳೆದು ದೇಹಕ್ಕೆ ಅಪೇಕ್ಷಿತವಾದ ವಸ್ತುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ರಾಗ, ಅನಪೇಕ್ಷಿತ ವಸ್ತುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ದ್ವೇಷ ಮುಂತಾದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳು ಬೆಳೆಯಲು ಅವಕಾಶವಾಗಿದೆ. ಅಂತೂ ದೇಹ-ಆತ್ಮಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪ್ರಾಣಿಗೂ ಇದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ತೋರಿದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಇತರ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣಗಳೂ ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾರವು. ಜಗತ್ತು ಸತ್ಯವೆನ್ನುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಯುಕ್ತಿ, ವೇದ ಮುಂತಾದ ಸಕಲ ಪ್ರಮಾಣಗಳೂ ಇರುವಾಗ ಕೆಲವೊಂದು ಜೊಳ್ಳು ಯುಕ್ತಿಗಳು ಹಾಗೂ ಪೂರ್ವಾಪರ ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡದೆ ಕೆಲವೊಂದು ವೇದವಾಕ್ಯಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದು ವಾದಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಶ್ರುತಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಿರುದ್ಧ

ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವಂತೆ ತೋರುವ ಕೆಲವು

ವೇದವಾಕ್ಯಗಳಿಗೂ ಜಗತ್ತು ಸತ್ಯವೆನ್ನುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಭವಕ್ಕೂ ವಿರೋಧವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು ಕೆಲವರು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ವರ್ತಮಾನ ಕಾಲವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಈಗ ಈ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಇವೆಯೆಂದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಭವಕ್ಕೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮುಂದೆ ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಈ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಬಾಧೆಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದು ವೇದವಾಕ್ಯಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳಿಗೆ ವಿರೋಧವೆಲ್ಲಿ? ಈ ವಸ್ತುವಿಗೆ ತ್ರಿಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಬಾಧವಿಲ್ಲವೆಂದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ತಿಳಿಸಲಾರದು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ವರ್ತಮಾನಕಾಲವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಹಿಂದಿನ ಅಥವಾ ಮುಂದಿನ ಕಾಲವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಗೋಚರವೇ ಅಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ತ್ರಿಕಾಲಗಳನ್ನೇ ಗ್ರಹಿಸಲಾರದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಜಗತ್ತಿಗೆ ತ್ರಿಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಬಾಧವಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸೀತು? ಆದುದರಿಂದ ಈಗ ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಿಗೆ ತೋರುವ ಪದಾರ್ಥಗಳೇ ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೆಂದು ತೋರಲು ಯಾವ ಅಭ್ಯಂತರವೂ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮತ್ತು ವೇದಗಳಿಗೆ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧವೇ ಇಲ್ಲದಂತೆ ಸಮನ್ವಯಗೊಳಿಸಬಹುದೆಂದು ಇದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿದೆ.

ಆದರೆ, ಅದ್ವೈತವಾದದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಾಧವೆಂದರೆ ಏನು? ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸಿದರೆ ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯೆಯೆನ್ನುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮತ್ತು ವಾಕ್ಯಗಳ ವಿರೋಧವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. 'ನೇಹ ನಾನಾಸ್ತಿ ಕಿಂಚನ' ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳು ಮುಂದೆ ಜಗತ್ತು ಇರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ನಾನಾ ವಿಧವಾದ ಈ ಪ್ರಪಂಚವು ಈಗ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಈ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು, ಜಗತ್ತು ಈಗ ಇದೆಯೆಂದೇ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯೆಯೆನ್ನುವ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ನೇರವಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ವಿರೋಧವು ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅದ್ವೈತವಾದಿಗಳು ಹೇಳುವಂತೆ ಜಗತ್ತಿನ ಬಾಧೆಯೆಂದರೆ ತ್ರಿಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಜಗತ್ತು ಇಲ್ಲವೆಂಬುದೇ ಆಗಿದೆ. ಈಗ ಈ ಜಗತ್ತಿನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿ ಮುಂದೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದ ನಂತರ ಪ್ರಪಂಚವು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಈ ಜಗತ್ತು ಶಾಶ್ವತವಲ್ಲ; ನಶ್ವರವೆಂದು ಮಾತ್ರ ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಜಗತ್ತು ಸತ್ಯ ಎನ್ನುವ ದ್ವೈತವಾದಿಗಳೂ ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದರಿಂದ ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಸಲಾರದು. ಮಿಥ್ಯೆಯಾದದ್ದು ಮೂರು ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ

ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಗ್ಗವನ್ನು ನೋಡಿ ನಾವು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಾವು ಸ್ವಲ್ಪ ಹೊತ್ತು ಇದ್ದು ನಂತರ ಇಲ್ಲವೆನಿಸುವುದಲ್ಲ. ಆ ಹಾವು ಭ್ರಮೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಕಲ್ಪನೆಗೊಂಡ ಹಾವು ಯಾವ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಇರಲಾರದು. ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯೆಯೆನ್ನುವವರೂ ಅದು ತ್ರಿಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲವೆಂದೇ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದ ನಂತರವೂ ಜಗತ್ತು ಯಾವ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವ ಬಾಧಜ್ಞಾನವೇ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದು ಅದ್ವೈತವಾದಿಗಳೆಲ್ಲರೂ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಜಗತ್ತು ಈ ವರ್ತಮಾನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇದೆಯೆಂದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತಿರುವಾಗ ಜಗತ್ತು ಮೂರು ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ವಾಕ್ಯವು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರೆ ಅದು ನೇರವಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಭವವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದಂತೆ ಆಗುವುದಿಲ್ಲವೇ? ಆದುದರಿಂದ ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ವಿರೋಧವು ಅನಿವಾರ್ಯ.

ನಮ್ಮ ಪಂಚೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ವರ್ತಮಾನಕಾಲವು ಮಾತ್ರ ಗೋಚರವಾಗಿದ್ದರೂ ನಮ್ಮ ಆಂತರಿಕವಾದ ಸಾಕ್ಷಿ ಇಂದ್ರಿಯವು ಹಿಂದಿನ, ಮುಂದಿನ ಎಲ್ಲ ಕಾಲಗಳನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾಲವು ಯುಕ್ತಿ ಮುಂತಾದ ಇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ವೇದ್ಯವಲ್ಲ. ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ಕಾಲವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾದಾಗ ಈ ಜ್ಞಾನವು ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವೇ, ಇದು ಯಥಾರ್ಥವೇ? ಅಥವಾ ಅಪ್ರಮಾಣವೇ? ಎಂಬುದನ್ನೂ ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಕ್ಷಿಯು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಯಥಾರ್ಥವೆಂದು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಅದರ ವಿಷಯವೂ ಸತ್ಯವೆಂಬುದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ವಿಷಯವು ಸತ್ಯವಾಗದೆ ಜ್ಞಾನವು ಯಥಾರ್ಥವೆನಿಸಲಾರದು. ವಾಸ್ತವವಾದ ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವ ಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ಯಥಾರ್ಥವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಜ್ಞಾನವು ಯಥಾರ್ಥ, ಪ್ರಮಾಣ, ಎಂದರೂ ವಿಷಯವು ಸತ್ಯವೆಂದರೂ ಒಂದೇ ಅರ್ಥ. ವಿಷಯವು ಸತ್ಯವೆಂದರೆ ಅದು ತ್ರಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಾಧಿತವಲ್ಲವೆಂದೇ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಮಿಥ್ಯೆಯಾದದ್ದು ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇದೆಯೆಂದು ತೋರಿದರೂ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅದು ತ್ರಿಕಾಲ ಬಾಧಿತ. ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಇರಲಾರದು. ಹಿಂದಿನ, ಮುಂದಿನ ಎಲ್ಲ ಕಾಲಗಳನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸಬಲ್ಲ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಅದರ ವಿಷಯವಾದ ಪದಾರ್ಥವು ಸತ್ಯ, ತ್ರಿಕಾಲ ಬಾಧಿತವಲ್ಲ ವೆನ್ನುವುದನ್ನೂ ವಿಷಯೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. 'ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣವು. ಅದರ

ವಿಷಯವು ಸತ್ಯ, ತ್ರಿಕಾಲ ಬಾಧಿತವಲ್ಲ'ವೆಂಬುದನ್ನು ನಮ್ಮ ಬಾಹ್ಯ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಗ್ರಹಿಸುವುದಾದರೆ ವರ್ತಮಾನ ಕಾಲವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸಬಲ್ಲ, ತ್ರಿಕಾಲಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲಾರದ ಈ ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳು ವಸ್ತುವು ತ್ರಿಕಾಲ ಬಾಧಿತವಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವುದು ಹೇಗೆ? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ತ್ರಿಕಾಲಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬಲ್ಲ ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ವಿಷಯವು ತ್ರಿಕಾಲ ಬಾಧಿತವಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಕ್ಷಿಯು ವರ್ತಮಾನ ಕಾಲವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುವುದಲ್ಲ; ಎಲ್ಲ ಕಾಲಗಳ ಜ್ಞಾನವೂ ಸಾಕ್ಷಿಗೆ ಇದೆ. ಈ ಸಾಕ್ಷಿಯು ವಸ್ತುವು ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿರುವುದನ್ನು ದೃಢಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಪದಾರ್ಥವು ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇದೆಯೆಂದು ಖಚಿತವಾದಾಗ ತ್ರಿಕಾಲಬಾಧಿತವಲ್ಲವೆಂಬುದೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಮೂರು ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲದ ವಸ್ತುವು ಮಾತ್ರ ತ್ರಿಕಾಲಬಾಧಿತವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ತ್ರಿಕಾಲಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬಲ್ಲ ಸಾಕ್ಷಿಯು ವರ್ತಮಾನಕಾಲದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವು ಇದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ದೃಢಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ಇದು ತ್ರಿಕಾಲಬಾಧಿತವಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಸಹಜವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ವಿಶ್ವದ ಸತ್ಯತೆಯನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ತಿಳಿಯಲು ದಾರ್ಶನಿಕವಾಗಿಯಾಗಲೀ ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿಯಾಗಲೀ ಯಾವುದೇ ಆತಂಕವಿಲ್ಲ.

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಭೂತಭವಿಷ್ಯತ್‌ಕಾಲಗಳನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ವರ್ತಮಾನ ಕಾಲವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸಿದರೂ ಜಗತ್ತು ತ್ರಿಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಸಾಧಿಸುವ ಅನುಮಾನ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಹೇಗೆ ಬಾಧಿಸಬಲ್ಲದೆಂಬುದನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಸಮರ್ಥಿಸಿದ್ದೇವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ವರ್ತಮಾನಕಾಲವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆಯೆಂಬುದೇ ಸರಿಯಲ್ಲ. ನಾಳೆಯೆಂಬುದು ಇದೆಯೆಂದು ನಮಗೆಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತಿದೆ. ನಮಗೆ ಮುಕ್ತಿ ದೊರಯಲಿದೆಯೆಂಬ ವಿಶ್ವಾಸದಿಂದ ನಾವು ಸಾಧನೆಗಳನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತೇವೆ. ಈ ನಾಳೆಯ ಜ್ಞಾನ, ಈ ಮುಂದಿನ ಕಾಲದ ಜ್ಞಾನವು ನಮಗೆ ಹೇಗೆ ಬಂದಿದೆ? ಕಾಲವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಿಯ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೂ ಸಾಧಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಮುಂದಿನ ಕಾಲವನ್ನು ನಾವು ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದಲೇ ಗುರುತಿಸಬೇಕಾಗಿದ.

ಮುಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತಿಯಾಗುವುದೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ವೇದ,

ಆದುದರಿಂದ ಚಿಪ್ಪಿಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ತೋರುವ ಬೆಳ್ಳಿಯು ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಇದು ಪೂರ್ಣ ಅಸತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆದರೂ ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಜಗತ್ತು ಸತ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ, ಅಸತ್ಯವೂ ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಬೆಳ್ಳಿಯು ಚಿಪ್ಪಿಯು ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಲಾರದು. ಅದು ಸಂಪೂರ್ಣ ಅಸತ್ಯವೇ ಆಗಿದೆ. ಇನ್ನು ನಮ್ಮ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗೋಚರವಾದ ಜಗತ್ತು ಅಸತ್ಯವಲ್ಲವೆಂದು ಸರ್ವಸಮ್ಮತವೇ. ಆದರೆ ಇದು ಸತ್ಯವೂ ಅಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಅರ್ಥಹೀನ. ಚಿಪ್ಪಿಯ ಬೆಳ್ಳಿಗೆ ಬಾಧಜ್ಞಾನವಿರುವಂತೆ ಜಗತ್ತು ಒಮ್ಮೆ 'ಇದು ತ್ರಿಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲ'ವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆಯೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಆಧಾರವೂ ಇಲ್ಲ. ಈಗ ಇದೆಯೆಂದು ನಮಗೆ ಅನುಭವವಿರುವಾಗ ತ್ರಿಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ನಾವು ಹೇಗೆ ಹೇಳಬಲ್ಲೆವು? ಈಗ ಇದ್ದರೂ, ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದ ನಂತರ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವುದಾದರೆ ಈ ಜಗತ್ತು ಅಶಾಶ್ವತ, ನಶ್ವರವೆಂದಾಗುವುದಲ್ಲದೆ ಇದು ಸತ್ಯವೂ ಅಸತ್ಯವೂ ಅಲ್ಲದ ಮಿಥ್ಯೆಯೆನಿಸಲಾರದು. ಮಿಥ್ಯೆಯೆನಿಸುವ ಚಿಪ್ಪಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಬೆಳ್ಳಿಗೆ ನಾಶವಿದೆಯೇ? ನಾಶವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕಾದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕು. ಇದ್ದ ಪದಾರ್ಥವೇ ನಾಶವಾಗಬಹುದಲ್ಲದೆ ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಇಲ್ಲದ ಮೊಲದ ಕೊಂಬಿಗೆ ನಾಶವು ಸಾಧ್ಯವೇ?

ಸತ್ಯವೂ ಅಸತ್ಯವೂ ಅಲ್ಲದ ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಮಿಥ್ಯಾವಸ್ತುವಿನ ಬಗ್ಗೆ 'ನಾಸದಾಸೀನ್ನೋಸದಾಸೀತ್' ಎಂಬ ವೇದವಾಕ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಉದಾಹರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಳಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವಾದ ಯಾವ ವಸ್ತುವೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಅಸತ್ಯವೂ ಇರಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿ ಆಗ 'ತಮ ಆಸೀತ್' ತಮಸ್ಸು ಎಂದರೆ ಅಜ್ಞಾನವಿತ್ತು ಎನ್ನುವ ವಾಕ್ಯವಿದೆ. ಸತ್ಯ, ಅಸತ್ಯಗಳೆನಿಸಿದ ಯಾವ ವಸ್ತುಗಳೂ ಇಲ್ಲದ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನವು ಇರಬೇಕಾದರೆ ಅದು ಸತ್ಯ-ಅಸತ್ಯ ಇವೆರಡರಿಂದಲೂ ಭಿನ್ನವಾದ ಪದಾರ್ಥವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೇ ಎಂದು ಅವರು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪರಬ್ರಹ್ಮನು ಸತ್ಯ ಪದಾರ್ಥ. ಮೊಲದ ಕೋಡಿನಂತಹ ಯಾವ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಬಾರದ ವಿಷಯಗಳು ಅಸತ್ಯ. ಸ್ವಪ್ನ, ಜಗತ್ತು ಮುಂತಾದವುಗಳು ಸತ್ಯವೂ ಅಸತ್ಯವೂ ಅಲ್ಲದ ವಸ್ತುಗಳೆಂದು ಮಾಯಾವಾದದ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಸತ್ಯವೂ ಅಸತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲದ ಪ್ರಳಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತಮಸ್ಸಿನ ಜೊತೆಗೆ 'ಆನೀದವಾತಂ ಸ್ವಧಯಾ ತದೇಕಂ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಪರಮಸತ್ಯವೆನಿಸಿದ ಪರಬ್ರಹ್ಮನೂ ಇದ್ದಾನೆಂದು ವರ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಪರಬ್ರಹ್ಮನನ್ನೂ

ಸತ್ಯವೂ ಅಸತ್ಯವೂ ಅಲ್ಲದ ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ವಸ್ತುವೆಂದು ಹೇಳುವುದೆ? ಆದುದರಿಂದ ಈ ವಾಕ್ಯವು ಅಜ್ಞಾನವು ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಸತ್, ಅಸತ್ ಈ ಪದಗಳು ಮೂರ್ತ, ಅಮೂರ್ತ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಪ್ರಳಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮೂರ್ತ, ಅಮೂರ್ತಗಳು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆಗ ಈ ಪ್ರಪಂಚದ ಮೂಲವಸ್ತುವಾದ ಪ್ರಕೃತಿಯೊಂದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಯಾವ ಕಾರ್ಯ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಇಲ್ಲದ ಪ್ರಲಯಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಭಗವಂತನೊಬ್ಬನೇ ಸ್ವತಂತ್ರನಾಗಿ ತನ್ನ ಸ್ವಯಂ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಪ್ರವರ್ತಿಸುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದೇ ಈ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವಾಗಿದೆ. ಅಂತೂ ವೇದೋಪನಿಷತ್ ಪುರಾಣಗಳ ಯಾವ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದರೂ ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯೆಯೆನ್ನುವ ಬಗ್ಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಯಾವ ವಾಕ್ಯಗಳೂ ದೊರೆಯುವುದಿಲ್ಲ.

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ ಪ್ರಬಲ

ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ವಿಷಯವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಭವವು ಎಲ್ಲ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗಿಂತ ಮಿಗಿಲಾದುದು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಭವದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಕೇವಲ ಯುಕ್ತಿ, ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳು ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವಾಕ್ಯಗಳು ಹಾಗೆ ಹೇಳುವಂತೆ ಕಂಡರೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಭವಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾದ ಅಂತಹ ವಿಚಾರವನ್ನು ಒಪ್ಪಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

'ಕ್ವ ಚ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷತಃ ಪ್ರಾಪ್ತಂ ಅನುಮಾಗಮ ಬಾಧಿತಂ' ಯುಕ್ತಿ, ವಾಕ್ಯಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಸಿದ್ಧವಾದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದಿದ್ದು ಎಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಇದೆಯೇ? ಎಂದು ಆಚಾರ್ಯರು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ವೇದವಾಕ್ಯಗಳು ಏನೇ ಇದ್ದರೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಾಗದಂತೆ ಅವುಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯಬೇಕಲ್ಲದೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸಿ ವೇದದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬಾರದು. ಸುಖ, ದುಃಖ ಮುಂತಾದ ಆಂತರಪದಾರ್ಥಗಳೂ ನೆಲ, ಜಲ ಮುಂತಾದ ಈ ಬಾಹ್ಯಪ್ರಪಂಚವೂ ಸತ್ಯವೆಂದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಿದೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವ ಯಾವ ಅನುಭವವೂ ಯಾರಿಗೂ ಬಂದಿಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನು ಯಾವ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳೂ ಬಾಧಿಸಲಾರವು. ಅನುಭವದ ಮುಂದೆ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಎದುರಲ್ಲ.

ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಉದ್ಭೂತವಾಗುತ್ತದೆ. ದೇಹ, ಆತ್ಮಗಳೆರಡೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯೆಂದು ವೇದವಾಕ್ಯಗಳು ಸಾರುತ್ತಿವೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಇದಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿದೆ. ನಾನು ಈ ಶರೀರಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲವೆನ್ನುವ ಅನುಭವವೇ ನಮಗೆಲ್ಲರಿಗೂ ಇದೆ. ದೇಹವು ಕಪ್ಪಾಗಿದ್ದರೆ ನಾನೇ ಕಪ್ಪಾಗಿದ್ದೇನೆಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಶರೀರದ ಧರ್ಮವನ್ನು ನಮ್ಮಲ್ಲಿಯೇ ಆರೋಪಿಸುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ದೇಹ, ಆತ್ಮರಿಗೆ ಐಕ್ಯಜ್ಞಾನವಿದ್ದರೂ, ಕೇವಲ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಸಿದ್ಧವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನೂ ವೇದವಾಕ್ಯದಿಂದ ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲು ಸಾಧ್ಯ. ಆದುದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ತೋರಿದರೂ ಜಗತ್ತಿನ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ನಾವು ವೇದವಾಕ್ಯದ ಆಧಾರದಿಂದ ಯಾಕೆ ನಿರಾಕರಿಸಬಾರದೆಂದು ಕೆಲವರು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ.

ದೇಹ ಆತ್ಮಗಳ ಐಕ್ಯದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ನಮಗೆ ಇದೆಯೇ? ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಮೊದಲು ವಿಮರ್ಶಿಸಬೇಕು. ಈ ಶರೀರವೇ ನಾನು ಎಂಬುದಾಗಿ ಯಾರಿಗಾದರೂ ಅನುಭವವಿದೆಯೇ? ಚಿಕ್ಕ ಮಕ್ಕಳಿಂದ ಆರಂಭಿಸಿ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ನನ್ನ ಶರೀರ, ನನ್ನ ಮನಸ್ಸು ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಇಂದ್ರಿಯ-ಶರೀರಗಳು ತನಗಿಂತ ಬೇರೆಯೆನ್ನುವ ಅನುಭವವೇ ಆಗುತ್ತಿದೆ. ನನ್ನ ಮನೆ, ನನ್ನ ಪುಸ್ತಕ ಎನ್ನುವಾಗ ಆ ಮನೆ, ಪುಸ್ತಕಗಳು ತನಗಿಂತ ಬೇರೆಯೆಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸುವಂತೆ ಇದು ನನ್ನ ದೇಹವೆನ್ನುವಾಗಲೂ ದೇಹದಿಂದ ತನಗಿರುವ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯನ್ನೇ ನಾವು ಅನುಭವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ 'ನಾನು ಕಪ್ಪಾಗಿದ್ದೇನೆ' 'ನಾನು ಬಿಳಿಯಾಗಿದ್ದೇನೆ' ಎಂದು ಶರೀರದ ಬಣ್ಣವನ್ನು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿಸುವುದು ಹೇಗೆ? ಶರೀರ, ಆತ್ಮಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಲ್ಲ; ಒಂದೇ ಆಗಿವೆ ಎನ್ನುವ ಭ್ರಾಂತಿಯಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ಶರೀರದ ಗುಣಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ನಾವು ಆರೋಪಿಸಬಲ್ಲೆವು. ಆದುದರಿಂದ 'ನಾನು ಕಪ್ಪಾಗಿದ್ದೇನೆ' ಮುಂತಾದ ವ್ಯವಹಾರದ ಬಲದಿಂದ ದೇಹ, ಆತ್ಮಗಳಿಗೆ ಐಕ್ಯವಿದೆಯೆಂಬ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ನಮಗಿದೆಯೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೇ? ಎಂದು ಕೇಳಬಹುದು.

ಆದರೆ, ಇಂತಹ ವ್ಯವಹಾರದ ಬಲದಿಂದ ತಾನೇ ಶರೀರವೆಂಬ ಜ್ಞಾನವು ನಮಗಿದೆಯೆಂದು ಸಾಧಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಕೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಅದ್ದಿದ ಬಟ್ಟೆಯನ್ನು 'ಇದು ಕಪ್ಪಾಗಿದೆ' ಎಂದು ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಬಟ್ಟೆ ಕಪ್ಪಲ್ಲ; ಅದು ಬಿಳಿಯೇ ಆಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅಂಟಿಕೊಂಡ ಕೆಸರು ಮಾತ್ರ ಕಪ್ಪು

ಎಂಬುದೂ ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿದೆ. ಹೀಗೆ ಬಟ್ಟೆ ಕಪ್ಪಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದರೂ ನಾವು ಬಟ್ಟೆ ಕಪ್ಪು ಎಂಬುದಾಗಿ ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಕಪ್ಪಾದ ಕೆಸರಿನ ಸಂಪರ್ಕವು ಬಟ್ಟೆಗೆ ಇದೆಯೆಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಕಪ್ಪು ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಬಟ್ಟೆಗೆ ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆಂಬುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತಿದೆ. ನಾನು ಕಪ್ಪಾಗಿದ್ದೇನೆ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಯೋಗವೂ ಇದೇ ರೀತಿಯದಾಗಿದೆ. ನಾನು ಕಪ್ಪಾದ ದೇಹವುಳ್ಳವನು ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಶಬ್ದವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸುತ್ತೇವೆ. ನಮ್ಮನ್ನು ಕೆದಕಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದರೆ ಈ ಮಾತಿಗೆ ಇದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಾವು ವಿವರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಜಡವಾದ ಈ ಶರೀರದ ಬಗ್ಗೆ ತನ್ನದು ಎಂಬುದಾಗಿ ಅಭಿಮಾನಪಡುತ್ತ ಅದರ ಚಲನವಲನವನ್ನೆಲ್ಲ ನಿಯಂತ್ರಿಸಿಕೊಂಡು ವಿವಿಧ ವಿಷಯಗಳ ಸಂಪರ್ಕದಿಂದ ಸುಖ, ದುಃಖ, ಸಂವೇದನೆಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುವವನು ತಾನು ಎಂಬುದಾಗಿ ಶರೀರದಿಂದ ಬೇರೆಯಾದ ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನಿಗೂ ಅನುಭವ ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ.

ಹುಟ್ಟಿದ ಮಗುವಿನ ಮನಸ್ಸು ಖಾಲಿ ಕಾಗದದ ಹಾಳೆಯಂತಿಲ್ಲ. ಹಿಂದಿನ ಜನ್ಮದ ನಾನಾ ಅನುಭವಗಳ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳು ಅಲ್ಲಿ ತುಂಬಿವೆ. ಹುಟ್ಟಿದ ಮಗುವಿನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಹಸಿವು, ಹೆದರಿಕೆ ಮುಂತಾದ ಮನೋಭಾವಗಳು ತುಂಬಿವೆ. ಅದು ಯಾವ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳೂ ಇಲ್ಲದ ಹೊಚ್ಚ ಹೊಸದಾದ ವಸ್ತುವಲ್ಲ. ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯ ಅಭಿರುಚಿಗಳಿಂದ ಅದು ತುಂಬಿದೆ. ಪೂರ್ವಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಅನುಭವಿಸಿದ ವಿವಿಧ ಘಟನೆಗಳ ಅವ್ಯಕ್ತ ಸ್ಮರಣೆಯು ಇರುವುದರಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿದ ಕೂಡಲೇ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾಣಿಗಳೂ ಯಾರೂ ಹೇಳಿಕೊಡದೆಯೇ ವಿವಿಧ ರೀತಿಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿ ತೊಡಗುತ್ತವೆ. ಆದುದರಿಂದ ದೇಹ, ಆತ್ಮವಿವೇಕವು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಹಜ ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ತಾನೇ ದೇಹವೆನ್ನುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಭ್ರಮೆಯು ಯಾರಿಗೂ ಇಲ್ಲ.

ದೇಹಾತ್ಮಗಳ ಭೇದಜ್ಞಾನವು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಹಜವಾಗಿದ್ದರೆ ಪುರಾಣ, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ದೇಹ, ಆತ್ಮಗಳ ವಿವೇಕವನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕೆನ್ನುವ ಬಗ್ಗೆ ಯಾಕೆ ಒತ್ತುಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಸಹಜಸಿದ್ಧವಾದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಉಪದೇಶದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯೇನು? ಶರೀರಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ನಾನಾ ರೀತಿಯ ಭೋಗವಸ್ತುಗಳನ್ನು ನಾವು ಬಯಸುತ್ತೇವೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಚಡಪಡಿಸುತ್ತೇವೆ. ಶರೀರಕ್ಕೆ ಬೇಡವಾದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ದ್ವೇಷಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅದನ್ನು ನಿವಾರಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತೇವೆ. ಶರೀರವು ತಾನಲ್ಲವೆಂದು ನಾವು ತಿಳಿದಿದ್ದರೆ ಇಂತಹ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳು ಹೇಗೆ ಸಂಭವಿಸುತ್ತವೆ? ಎಂದು ಮುಂತಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಉಳಿಯುತ್ತವೆ. ಇದಕ್ಕೊಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ

ಪುರಾಣವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೂ ಮುಂದಿನ ಕಾಲವನ್ನು ನಾವು ಮೊದಲು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡವನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ವಾಕ್ಯವು ತನ್ನ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರತಿ ಪದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯದೆ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಾವು ತಿಳಿಯುವುದು ಹೇಗೆ? ಮುಂದೆ ನಮಗೆ ಮೋಕ್ಷವು ದೊರೆಯಲಿದೆ ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕಾದರೆ ಮುಂದೆ ಎಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥವು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಾಗಿರಬೇಕು. ಒಂದು ಪದಕ್ಕೆ ಇದು ಅರ್ಥವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾದರೆ ಆ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನ ಮೊದಲಿರಬೇಕು. ''ಗೋ'' ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ''ಹಸು'' ಎಂದು ಅರ್ಥವೆಂಬುದಾಗಿ ತಿಳಿಯಬೇಕಾದರೆ ಮೊದಲು ಹಸುವಿನ ಜ್ಞಾನವಿರಬೇಕಷ್ಟೆ? ಅದರಂತೆ ಮುಂದೆ ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕಾದರೆ ಮುಂದಿನ ಕಾಲದ ಜ್ಞಾನವು ಮೊದಲು ಇರಬೇಕಾಗುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಮುಂದಿನ ಕಾಲದ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದೆ ವೇದ, ಪುರಾಣ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದಲೂ ಮುಂದೆ ನಮಗೆ ಮುಕ್ತಿಯಾಗಲಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಲಾರೆವು. ಹೀಗೆ ನಮಗೆಲ್ಲರಿಗೂ ಅನುಭವಗೋಚರವಾದ ''ನಾಳೆ'' ಯನ್ನು ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದಲೇ ನಾವು ತಿಳಿದು ಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಹೊಗೆಯಿಂದ ಬೆಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯಿದೆಯೆಂದು ನಾವು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಹೊಗೆಯಿದ್ದಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಬೆಂಕಿಯಿದೆಯೆಂದು ಸಾಮಾನ್ಯರೂಪದಿಂದ ಹಿಂದಿನ ಮುಂದಿನ ಎಲ್ಲಾ ಹೊಗೆ, ಬೆಂಕಿಗಳನ್ನು ನಾವು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಇದನ್ನು ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದಲ್ಲದೆ ಬೇರೆ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ನಾವು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯ? ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವಾಗಲೂ ಹಿಂದಿನ ಮುಂದಿನ ಎಲ್ಲಾ ವಸ್ತುಗಳೂ ಆ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವೆಂದು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ. ''ಗೋ'' ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಮುಂದಿರುವ ''ಹಸು'' ಮಾತ್ರ ಅರ್ಥವೆಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಗೋ ಶಬ್ದವು ಹಿಂದಿನ, ಇಂದಿನ, ಮುಂದಿನ ಎಲ್ಲಾ ಹಸುಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿದೆಯೆಂದು ನಾವು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗೆ ತ್ರಿಕಾಲದಲ್ಲಿರುವ ಹಸುಗಳನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯ ರೂಪದಿಂದ ನಾವು ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದಲೇ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಸಾಕ್ಷಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು, ವರ್ತಮಾನ ಕಾಲದ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ

ನಾವು ನೆನಪಿನಿಂದ ಹಿಂದಿನ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವ. ನನಪು

ಎಂಬುದೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ ಆಗಿದೆ. ಇದು ಬಾಹ್ಯ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಬರುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಲ್ಲ. ಮನಸ್ಸೆಂಬ ಒಳಗಿನ ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಬರುವ ಆಂತರಿಕ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಿದು. ಇದು ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುವನ್ನು ವಿಷಯೀಕರಿಸುವುದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ವರ್ತಮಾನಕಾಲದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಮಾನಸ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ ಸ್ಮರಣೆಯೂ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿದೆ.

ಸ್ಮರಣೆಯು ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ತೋರಿದ್ದನ್ನೇ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಯಾವುದೇ ಹೊಸ ವಿಷಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲಾರದು. ಹೀಗೆ ಗೊತ್ತಿದ್ದನ್ನೇ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವ ಯಾವ ಹೊಸತನವೂ ಇಲ್ಲದ ಸ್ಮರಣೆಯು ಪ್ರಮಾಣವೇ ಅಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಅದರ ಉದಾಹರಣೆಯು ಇಲ್ಲಿ ಅಪ್ರಸ್ತುತವೆಂದು ಕೆಲವರು ಆಕ್ಷೇಪಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಈ ಆಕ್ಷೇಪವು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ತೋರದ ಹೊಸಸಂಗತಿಯು ಸ್ಮರಣೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಅನುಭವವು ವಸ್ತುವು "ಈಗ ಇದೆ" ಎಂದು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಿದೆ. ಆದರೆ ಸ್ಮರಣೆಯು ಆ ವಸ್ತುವು ನಿನ್ನೆ ಇತ್ತು. ಆ ವಸ್ತುವಿದ್ದ ಕಾಲವು ಈಗ ನಶಿಸಿ ಹೋಗಿದೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ಅದರ ಅತೀತತೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಿದೆ. ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ತೋರದ ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಸ್ಮರಣೆಯಲ್ಲಿ ಹೊಸತನವು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣವೆನಿಸಬೇಕಾದರೆ ಹೊಸ ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಸಲೇಬೇಕೆಂಬ ನಿರ್ಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವು ಅವಾಸ್ತವ ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಸಬಾರದು. ಸತ್ಯಸಂಗತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ತಿಳಿಸಬೇಕು. ಆಗ ಆ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಯಥಾರ್ಥ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಸ್ಮರಣೆಯು ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಮಾನಸ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೆನಿಸಿದ ಸ್ಮರಣೆಯು ವರ್ತಮಾನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದ ವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವುದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ವರ್ತಮಾನ ಕಾಲದ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆಯೆಂಬ ನಿಯಮವು ಅರ್ಥಹೀನವಾಗಿದೆ.

ಸಾಕ್ಷಿ, ಮನಸ್ಸು ಮುಂತಾದ ಒಳಗಿನ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಬರುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಮಾತ್ರ ಹಿಂದಿನ ಮುಂದಿನ ಕಾಲದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಿರುವುದಲ್ಲ. ಕಣ್ಣು ಮುಂತಾದ ಬಾಹ್ಯ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಬರುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೂ ವರ್ತಮಾನ ಕಾಲಕ್ಕಿಂತ ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಕಾಲವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೆ ನೋಡಿದ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ

ಕಣ್ಣಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ 'ಹಿಂದೆ ನೋಡಿದ ಆ ವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಈತನು' ಎಂದು ನಮಗೆ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಹಿಂದಿನ ಜ್ಞಾನದ ಸಂಸ್ಕಾರದ ಸಹಕಾರದಿಂದ ಕಣ್ಣಿನಿಂದಲೇ ಈ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುವುದರಿಂದ ಇದನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. 'ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದ ಸ್ಮರಣೆ, ಎದುರಿಗೆ ಇರುವ ವಸ್ತುವಿನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಹೀಗೆ ಎರಡು ಜ್ಞಾನಗಳು ಇಲ್ಲಿವೆ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ವರ್ತಮಾನಕಾಲವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದರೆ ಸ್ಮರಣೆಯು ಮಾತ್ರ ಹಿಂದಿನ ಕಾಲವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಬರುವ ಈ ಜ್ಞಾನವು ವರ್ತಮಾನ ಕಾಲದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದು ಹೇಳಬಹುದಲ್ಲವೇ' ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಬಹುದು.

ಜ್ಞಾನವು ಒಂದೇ ಅಥವಾ ಎರಡೇ ಎಂಬುದನ್ನು ನಮ್ಮ ಅನುಭವದಿಂದಲೇ ನಿರ್ಧರಿಸಬೇಕು. ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಮತಗಳ ನಿಯಮದಂತೆ, ಅನುಕೂಲವಾಗುವಂತೆ ಅದನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಲಾರೆವು. ಅನುಭವವಂತೂ "ನಿನ್ನೆ ನೋಡಿದ ವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಈತನು" ಎಂಬ ಆ ಜ್ಞಾನವು ಒಂದೇ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಒಂದೇ ಜ್ಞಾನವು ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ವಿಭಿನ್ನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಎರಡು ಜ್ಞಾನಗಳಿಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕಾರದ ಹಿನ್ನಲೆಯೊಂದಿಗೆ ಕಣ್ಣು 'ನಿನ್ನೆ ನಾನು ನೋಡಿದ ವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಈಗ ನನ್ನ ಎದುರಿಗೆ ಇದ್ದಾನೆ' ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆಯೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಇದೂ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿದೆ.

ಹೀಗೆ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಭವದ ನೇರ ವಿರೋಧವಿರುವುದರಿಂದ ಅದು ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಾರದು.

ವಿಶ್ವದ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಆಧಾರಗಳು

ಇಷ್ಟರವರೆಗೆ ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯೆಯೆನ್ನಲು ಏನೂ ಆಧಾರವಿಲ್ಲವೆಂದು ವಿಶದಪಡಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಈ ಜಗತ್ತು ಸತ್ಯವೆನ್ನಲು ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯ ಆಧಾರಗಳೂ ಇವೆ. ಭಗವಂತನು ನಿರ್ಮಿಸಿದ ಈ ಜಗತ್ತು ಸತ್ಯ. ಇದು ಇಂದ್ರಜಾಲದ ಮಾಯೆಯಲ್ಲ. ತನ್ನ ಸಹಜಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಈ ವಿಚಿತ್ರ ವಿಶ್ವವನ್ನು ಅವನು ನಿರ್ಮಿಸಿದ್ದಾನೆ. "ಯಚ್ಚಿಕೇತ ಸತ್ಯಮಿತ್ ತನ್ನ ಮೋಘಂ" "ಯಾಥಾತಥ್ಯತೋಽರ್ಥಾನ್ ವ್ಯದಧಾತ್" "ಸತ್ಯಃ ಸೋಽಸ್ಯ ಮಹಿಮಾ" ಮುಂತಾದ ಅನೇಕ

ವೇದವಾಕ್ಯಗಳು, ಭಗವಂತನ ಮಹಿಮೆಯ ಪ್ರತೀಕವಾದ ಈ ಜಗತ್ತು ಸತ್ಯವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಘೋಷಿಸುತ್ತಿವೆ. ನಮ್ಮ ಅನುಭವದ ಬಲದಿಂದಲೂ ಜಗತ್ತಿನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನಾವು ಸಾಧಿಸಬಹುದು. ಸುಖ, ದುಃಖ, ಜ್ಞಾನ, ಇಚ್ಛೆ ಮುಂತಾದ ಆಂತರಿಕ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಸಾಕ್ಷಿಯ ಅನುಭವದಿಂದಲೇ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಅನುಭವವು ಈ ಆಂತರಿಕ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಸುಖದುಃಖಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವಾಗ ಅವು ಇವೆಯೆಂದೇ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ. ತಾನು ಅನುಭವಿಸುವ ಸುಖದುಃಖಗಳು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಯಾರೂ ಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಸುಖ-ದುಃಖ ಮುಂತಾದ ಆಂತರಿಕ ಭಾವಗಳನ್ನು ಸಾಕ್ಷಿಯು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗಲೇ ಅದರ ಇರುವಿಕೆಯನ್ನೂ ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂತೂ ಸಾಕ್ಷಿಯ ಅನುಭವವೇ ಇವುಗಳ ಸತ್ಯತೆಯನ್ನೂ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುತ್ತದೆ.

ಆಕಾಶ ಸಾಕ್ಷಿ ಗ್ರಾಹ್ಯ

ಇನ್ನು ಬಾಹ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳ ಸತ್ಯತೆಯನ್ನೂ ನಾವು ಸಾಕ್ಷಿಯ ಬಲದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಬಹುದು. 'ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳು ಸಾಕ್ಷಿಗೆ ವೇದ್ಯವೇ ಅಲ್ಲ. ಕಣ್ಣು ಮುಂತಾದ ಬಾಹ್ಯ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಅವು ಗೋಚರಿಸುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ತನಗೆ ಗೋಚರವೇ ಆಗದ ಬಾಹ್ಯ ವಸ್ತುಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಿಯು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ?' ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಬಹುದು.

ವಸ್ತುತಃ ಬಾಹ್ಯವಾದ ಆಕಾಶವನ್ನೂ ನಾವು ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದಲೇ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ. ನಾವು Space ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಪದಾರ್ಥವೇ ಆಕಾಶ. ಇದನ್ನೇ ದೇಶ, ಅವಕಾಶ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಈ ದೇಶ ಮತ್ತು ಕಾಲಗಳು ಎಲ್ಲ ಕಡೆಗೂ ಇರುವ ವಿಶ್ವವ್ಯಾಪ್ತ ಪದಾರ್ಥಗಳಾಗಿವೆ. 'ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರದೇಶವಿದೆ. ನಾವು ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇದ್ದೇವೆ. ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಇರುವೆವು' ಎಂದು ದೇಶ, ಕಾಲಗಳನ್ನು ಕಣ್ಣುಮುಚ್ಚಿಕೊಂಡು ಕೂಡ ನಾವು ತಿಳಿಯಬಲ್ಲೆವು. ಯಾವ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸಹಕಾರವಿಲ್ಲದೆಯೇ ನಿರಂತರವಾಗಿ ನಾವು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಿರುವ ಈ ದೇಶ ಮತ್ತು ಕಾಲಗಳು ಸಾಕ್ಷಿವೇದ್ಯಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಸುಖ-ದುಃಖ ಮುಂತಾದ ಆಂತರಿಕ ಪದಾರ್ಥಗಳಂತೆ ದೇಶ, ಕಾಲ ಮುಂತಾದ ಬಾಹ್ಯ ಪದಾರ್ಥಗಳೂ ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದಲೇ ನಮಗೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತವೆ. ಯಾವ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ನೆರವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಈ ವಸ್ತುಗಳು ತೋರಬೇಕಾದರೆ ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ಅವುಗಳನ್ನು

ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದು ಒಪ್ಪದೆ ಬೇರೆ ಮಾರ್ಗವಿಲ್ಲ. ಆ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಈ ಆಕಾಶ ಮತ್ತು ಕಾಲವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಇದೆಯೆಂದೇ ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆ. ತಮಗೆ ಭಾಸವಾಗುವ ಈ ದೇಶ, ಕಾಲಗಳು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಯಾರೂ ಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಅಂತಃಸಾಕ್ಷಿಯು, ಸುಖ-ದುಃಖಗಳಂತೆ ಆಕಾಶ-ಕಾಲಗಳನ್ನು ಸತ್ಯವೆಂದೇ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ ಈ ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸಿ ಇದನ್ನು ಅಸತ್ಯವೆಂದು ನಾವು ಸಮರ್ಥಿಸುವುದು ಹೇಗೆ?

ಆಕಾಶವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಿಯು ಗ್ರಹಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಕಣ್ಣು ಮುಂತಾದ ಪಂಚೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಅದು ವೇದ್ಯವಾಗದಿದ್ದರೂ ತರ್ಕದಿಂದ ನಾವು ಆಕಾಶವೆಂಬ ವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ನಾವು ಎಲ್ಲರೂ ಕಿವಿಯಿಂದ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಕೇಳುತ್ತೇವೆ. ಈ ಶಬ್ದವೆನ್ನುವ ಗುಣವು ಎಲ್ಲಿದೆ? ಗುಣವು ಯಾವುದಾದರೂ ದ್ರವ್ಯದ ಆಶ್ರಯವಿಲ್ಲದೆ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಯಾವುದು ಆಶ್ರಯವಾಗಬಹುದೆಂದು ನಾವು ವಿಮರ್ಶಿಸಬೇಕು. ಪಂಚಭೂತಗಳಲ್ಲಿ ಸೇರಿದ ಪೃಥಿವೀ, ನೀರು, ತೇಜಸ್ಸು, ಗಾಳಿ ಇವುಗಳಲ್ಲಂತೂ ಶಬ್ದವು ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ರೂಪ, ರಸ ಮುಂತಾದ ವಿಶೇಷ ಗುಣಗಳು ನೇರವಾಗಿ ಸಂಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಮೊದಲು ಆ ದ್ರವ್ಯದ ಅವಯವಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಗುಣಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡು ನಂತರ ಆ ದ್ರವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಗುಣಗಳುಂಟಾಗುತ್ತವೆ. ನೂಲುಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಬಣ್ಣಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ನಂತರ ಆ ನೂಲುಗಳನ್ನು ನೇಯ್ದು ತಯಾರಾದ ಬಟ್ಟೆಗಳಲ್ಲಿ ಆ ಬಣ್ಣಗಳು ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಅಂತೂ ಅವಯವದ ಮುಖಾಂತರವೇ ಪೃಥಿವೀ, ನೀರು, ತೇಜಸ್ಸು, ಗಾಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಗುಣಗಳುಂಟಾಗುತ್ತವೆಯಲ್ಲದೆ ನೇರವಾಗಿ ರೂಪ ಮುಂತಾದ ವಿಶೇಷ ಗುಣಗಳು ಹುಟ್ಟಲಾರವು. ಆದರೆ, ಶಬ್ದವು ಯಾವುದೇ ಅವಯವದ ಶಬ್ದವನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ಉಂಟಾಗುವ ಗುಣವಲ್ಲ. ಭೇರಿಯನ್ನು ಬಾರಿಸಿದಾಗ ನೇರವಾಗಿ ಶಬ್ದವು ಸಂಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ, ರೂಪ, ರಸ, ಗಂಧ ಮುಂತಾದ ಗುಣಗಳು ತಾನು ಆಶ್ರಯಿಸಿರುವ ವಸ್ತುವು ಇರುವವರೆಗೂ ಅಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ. ಬಟ್ಟೆಯ ಬಣ್ಣ, ನೀರಿನ ತಣ್ಣನೆಯ ಸ್ಪರ್ಶ, ಬಿಸಿಲಿನ ಬಿಸಿಸ್ಪರ್ಶ ಇವು ಆ ವಸ್ತುಗಳಿರುವವರೆಗೂ ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಇವು ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಂದುಹೋಗುವ ಆಗಂತುಕ ಗುಣಗಳಲ್ಲ. ಆದರೆ ಶಬ್ದವು ಒಮ್ಮೆಲೇ ಹುಟ್ಟಿ ಕೂಡಲೇ ಮಾಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಕೆಲವು ಕ್ಷಣಗಳವರೆಗೆ ಮಾತ್ರವಿರುವ ಈ

ಶಬ್ದವು ಸ್ಥಿರವಾದ ಗುಣಗಳಿಗೆ ಆಶ್ರಯವಾದ ಪೃಥಿವೀ ಮುಂತಾದ ದ್ರವ್ಯಗಳನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿಕೊಂಡಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ, ಭೇರಿ ಮೊದಲಾದ ಪಾರ್ಥಿವ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಾಗಲೀ ಬೇರೆ ಭೌತಿಕ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಾಗಲೀ ಶಬ್ದವು ಇರುವುದಾದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಕಿವಿಯಿಂದ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಹೇಗೆ? ಇಂದ್ರಿಯವು ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾದರೆ ಆ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೂ ವಸ್ತುವಿಗೂ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಸಂಪರ್ಕವಾಗಿರಬೇಕು. ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೋ ಇದ್ದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆ ವಸ್ತುಗಳಿಗೂ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೂ ಸಂಪರ್ಕವಾದಾಗ ಮಾತ್ರ ವಸ್ತುವು ಆ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ. ಬೇರೆ ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಶಬ್ದವನ್ನು ನಮ್ಮ ಕಿವಿಯು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸಲಿ? ಕಿವಿಗೂ ಆ ಶಬ್ದಕ್ಕೂ ಏನಾದರೂ ಸಂಪರ್ಕವಿದೆಯೇ? ಆ ಭೌತಿಕ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಗುಣವಾದ ಶಬ್ದವು ಕಿವಿಯವರೆಗೆ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ವಸ್ತುವಿನ ಗುಣವು ಆ ವಸ್ತುವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆ ಕಡೆಗೆ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಬಟ್ಟೆಯ ಬಣ್ಣವು ಬಟ್ಟೆಯಿಂದ ಕಳಚಿ ನಮ್ಮ ಕೈಗೆ ತಲುಪಲು ಸಾಧ್ಯವೇ? ನಮ್ಮ ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಕಿವಿಯಂತೂ ನಗಾರಿಯಿದ್ದ ಕಡೆಗೆ ಹೋಗಿ ಆ ಶಬ್ದವನ್ನು ಸಂಪರ್ಕಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದು ಯಾರೂ ಹೇಳಲಾರರು. ನಾವು ಇದ್ದಲ್ಲಿಯೇ ದೂರದ ಶಬ್ದವನ್ನು ಕೇಳುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗೆ ಶಬ್ದವು ಕಿವಿಯವರೆಗೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಕಿವಿಯೂ ಶಬ್ದವಿದ್ದಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಿವಿಯಿಂದ ಶಬ್ದವನ್ನು ಕೇಳುವುದು ಹೇಗೆ? ಆದುದರಿಂದ ಶಬ್ದವು ಪೃಥಿವೀ ಮುಂತಾದ ನಾಲ್ಕು ದ್ರವ್ಯಗಳಲ್ಲಿರುವ ಗುಣವಂತೂ ಅಲ್ಲ. ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಶಬ್ದವು ಇರಲಾರದು. ನನ್ನಲ್ಲಿ ಸುಖ-ದುಃಖಗಳಿವೆಯೆಂದು ನಮಗೆ ಅನುಭವವುಂಟಾಗುವಂತೆ ಈ ವಿಚಿತ್ರ ಶಬ್ದಗಳೆಲ್ಲ ನನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ಇವೆಯೆಂದು ಯಾರಿಗೂ ಅನುಭವವುಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿ ಒಂದು ಹೊಸ ದ್ರವ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕು. ಅದನ್ನೇ ನಾವು ಆಕಾಶವೆಂದು ಕರೆಯೋಣ. ನಗಾರಿಯಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ಶಬ್ದಗಳು ಅಲ್ಲಿಂದ ಕಿವಿಯವರೆಗೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ, ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಒಂದರ ಹಿಂದೆ ಒಂದರಂತೆ ಹುಟ್ಟುವ ಅಲೆಗಳಂತೆ, ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಕೊನೆಗೆ ಕಿವಿಯ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದಾಗ ನಮಗೆ ಅದು ಕೇಳಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಕಿವಿಯ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿರುವ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿಯೇ ಶಬ್ದವು ಹುಟ್ಟಿ ಅದು ಕಿವಿಗೆ ಕೇಳಿಸುತ್ತದೆ. ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಇತರ

ದ್ರವ್ಯಗಳು ಆಶ್ರಯವಾದರೆ ಶಬ್ದಕ್ಕೂ ಕಿವಿಗೂ ಸಂಪರ್ಕವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಶಬ್ದವೆನ್ನುವ ಗುಣಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಯಾವ ದ್ರವ್ಯಗಳೂ ಆಶ್ರಯವಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿ ಆಕಾಶವೆನ್ನುವ ಹೊಸ ದ್ರವ್ಯವನ್ನು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದಲೇ ನಾವು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಸಾಕ್ಷಿಯು ಆಕಾಶವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನೂ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಗ್ರಹಿಸಲಾರದು. ಹೀಗಾಗಿ ಆಕಾಶ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಸಾಕ್ಷಿವೇದ್ಯವೆನ್ನುವ ಮಾತು ಅರ್ಥಹೀನವೆಂದು ಕೆಲವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಆಕಾಶವನ್ನು ಕೇವಲ ತರ್ಕದ ಬಲದಿಂದಲೇ ನಾವು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆಂಬುದು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನೂ ತನ್ನ ಸುತ್ತಮುತ್ತಲಿರುವ ಪ್ರದೇಶವನ್ನು ಸಹಜವಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ''ಅಲ್ಲಿ ಹಕ್ಕಿಯು ಹಾರುತ್ತಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಬೆಳಕು ಚಲಿಸುತ್ತದೆ'' ಎಂದು ವ್ಯವಹರಿಸುವಾಗ 'ಅಲ್ಲಿ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಆಕಾಶವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ನಾವು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಹಕ್ಕಿಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದು ಹಾರುತ್ತಿರುವ ಪ್ರದೇಶವೂ ನಮಗೆ ಗೋಚರವಾಗದೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆ ಪ್ರದೇಶವೇ ಆಕಾಶವಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಆಕಾಶದ ಪರಿಚಯವು ಮಕ್ಕಳಿಂದಾರಂಭಿಸಿ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಇದೆ. ಹುಟ್ಟಿದಾಗಿನಿಂದಲೇ ಸಹಜವಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಆಕಾಶವನ್ನು ನಾವು ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದಲೇ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಲ್ಲದೆ ತರ್ಕದಿಂದ ಗ್ರಹಿಸಲಾರೆವು. 'ಶಬ್ದವೊಂದು ಗುಣವಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವೊಂದಿರಬೇಕು. ಪೃಥಿವೀ, ನೀರು ಮುಂತಾದ ಮೂರ್ತ ದ್ರವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಶಬ್ದವು ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅವಯವದ ಗುಣಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ, ಅಸ್ಥಿರವಾದ ಗುಣಗಳು ಪೃಥಿವೀ ಮುಂತಾದ ಮೂರ್ತದ್ರವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಊಹಾಪೋಹ ಮಾಡುವಷ್ಟು ಪ್ರೌಢಿಮೆಯಿಲ್ಲದ ಸಾಮಾನ್ಯ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಲೀ ಚಿಕ್ಕಮಕ್ಕಳಾಗಲೀ ತರ್ಕದಿಂದ ಆಕಾಶವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವೇ? ರೂಪವಿಲ್ಲದ ಆಕಾಶವನ್ನು ಕಣ್ಣು ಮುಂತಾದ ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ತಿಳಿಯಲಂತೂ ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಎಲ್ಲರೂ ಸಹಜವಾದ ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದಲೇ ಆಕಾಶವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡು ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಾರೆಂದೇ ನಾವು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳೋಣ.

ಇನ್ನು ತರ್ಕವನ್ನು ನಾವು ಅನುಸರಿಸುತ್ತ ಹೋದರೆ ಅದರಿಂದ ಆಕಾಶವೆಂಬ ಹೊಸ ದ್ರವ್ಯವು ಸಿದ್ಧಿಸಲಾರದು. ನಗಾರಿಯಲ್ಲಿ ಧ್ವನಿಯುಂಟಾದಾಗ ಅದು

ನಗಾರಿಯ ಗುಣವೆಂದೇ ನಾವು ಯಾಕೆ ಭಾವಿಸಬಾರದು? ಮೂರ್ತ ದ್ರವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅದರ ಅವಯುವದ ರೂಪ ಮುಂತಾದ ಗುಣದಿಂದಲೇ ಅಲ್ಲಿ ಗುಣವು ಹುಟ್ಟಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವಿಲ್ಲ. ಬೆಂಕಿಯ ತಾಪದಿಂದಾಗಲೀ ಸೂರ್ಯನ ಬಿಸಿಲಿನಿಂದಾಗಲೀ ಒಂದು ದ್ರವ್ಯದಲ್ಲಿ ಗುಣಧರ್ಮಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಅದರಲ್ಲಿಯೂ, ಅದರ ಅವಯುವಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಬಣ್ಣ, ರಸ, ಪರಿಮಳಗಳುಂಟಾಗುತ್ತವೆ. ಮೊದಲು ಅವಯುವ ಗುಣಗಳಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಯಾಗಿ ನಂತರ ದ್ರವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ತೇಜಸ್ಸಿನ ಸಂಪರ್ಕದಿಂದ ಒಮ್ಮೆಯೇ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಅವಯುವಗಳಲ್ಲಿ ಗುಣಧರ್ಮಗಳ ಬದಲಾವಣೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಅವಯುವದ ಗುಣಗಳ ಮುಖಾಂತರವೇ ಮೂರ್ತದ್ರವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಗುಣಗಳು ಹುಟ್ಟಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ನಗಾರಿಯನ್ನು ಬಾರಿಸಿದಾಗ ಒಮ್ಮೆಲೆ ಅಲ್ಲಿ ಧ್ವನಿಗಳು ಯಾಕೆ ಉಂಟಾಗಬಾರದು. ವಸ್ತುವಿರುವಂತೆಯೇ ತೇಜಸ್ಸಿನ ಸಂಪರ್ಕದಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಆಗಂತುಕವಾಗಿ ಹೊಸ ಗುಣಗಳು ಹುಟ್ಟುವಂತೆ ಭೇರಿ, ಗಂಟೆ ಮುಂತಾದ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಆಗಂತುಕವಾದ ಅಸ್ಥಿರವಾದ ಧ್ವನಿಗಳು ಯಾಕೆ ಉಂಟಾಗಬಾರದು. ನಗಾರಿ, ಗಂಟೆಗಳಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಧ್ವನಿಗಳಿಗೂ ಕಿವಿಗೂ ಸಂಪರ್ಕವು ಹೇಗೆ? ಕಿವಿಗೆ ಅದು ಕೇಳುವುದು ಹೇಗೆ? ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸಬಹುದು. ದೂರದಲ್ಲಿರುವ ಹೂವಿನ ಪರಿಮಳವು ಸೂಕ್ಷ್ಮರೂಪದಲ್ಲಿ ಮೂಗಿಗೆ ಬಡಿಯುವಂತೆ ದೂರದ ಧ್ವನಿಗಳೂ ಕಿವಿಗೆ ಅಪ್ಪಳಿಸಬಹುದಲ್ಲವೇ? ಊಹಾಪೋಹದ ದಾರಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಇತಿಮಿತಿಯಿಲ್ಲ. ಯಾವುದೋ ಒಂದು ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಜೋತುಬಿದ್ದು ಹೊಸ ವಸ್ತುವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತ ಆ ನಿಯಮವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿ ಇದ್ದ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಂದಲೇ ನಮ್ಮ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವುದು ಒಳ್ಳೆಯದಲ್ಲವೇ? ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ರೂಪ, ರಸಗಳು ಕಾಣುವಂತೆ ಚಂಡೆ, ನಗಾರಿಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಧ್ವನಿಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆಯೆಂದು ನಾವು ಏಕೆ ಕಲ್ಪಿಸಬಾರದು? ಹೊಸ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತ ನಿಯಮಗಳನ್ನೇ ಬದಲಾಯಿಸಬಾರದೇಕೆ? ಪುಷ್ಪದ ಪರಿಮಳವು ಮೂಲದ್ರವ್ಯವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆಡೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಹೋಗುವಂತೆ, ಧ್ವನಿಯು ನಗಾರಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆಡೆಯೂ ಹೋಗುತ್ತದೆಯೆಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಬೇಕಾದಂತೆ ಊಹಾಪೋಹವನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಯುಕ್ತಿಯ ಬಲದಿಂದ ಆಕಾಶವೆಂಬ ಹೊಸವಸ್ತುವು ಸಿದ್ಧಿಸದು. ಆದುದರಿಂದ ಸಹಜವಾದ

ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದಲೇ ಆಕಾಶವನ್ನೂ ಅದರ ಸತ್ಯತೆಯನ್ನೂ ನಾವು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪದೆ ಬೇರೆ ದಾರಿಯಿಲ್ಲ.

ಕಾಲವನ್ನೂ ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ

ಇದೇ ರೀತಿಯಾಗಿ ನಾವು Time, ಸಮಯ ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಕಾಲವೂ ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದಲೇ ವೇದ್ಯ. ರೂಪ ಮುಂತಾದ ಗುಣಗಳಿಲ್ಲದ ಕಾಲವು ಕಣ್ಣು ಮೊದಲಾದ ಬಾಹ್ಯ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದಂತೂ ವೇದ್ಯವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆಪ್ತವಾಕ್ಯದಿಂದಲೂ ಕಾಲವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕಿವುಡರು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸಮಯವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. 'ಈಗ' 'ನಾಳೆ' ಎನ್ನುವ ಜ್ಞಾನವು ಕಿವುಡರಿಗೂ ಇದೆ. ಶಬ್ದವನ್ನು ಕೇಳುವ ಶಕ್ತಿಯೇ ಇಲ್ಲದ ಕಿವುಡರು ಆಪ್ತವಾಕ್ಯದಿಂದ ಕಾಲವನ್ನು ತಿಳಿಯಲಾರರು. ಇನ್ನು ತರ್ಕದ ಬಲದಿಂದ ಕಾಲವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವೇ? ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸೋಣ. ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಧರ್ಮವನ್ನು ಕಂಡು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಿಯತವಾಗಿರುವ ಇನ್ನೊಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಊಹಿಸುವುದನ್ನೇ ತರ್ಕ ಅಥವಾ ಅನುಮಾನವೆಂದು ನಾವು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಬೆಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಹೊಗೆಯನ್ನು ಕಂಡು ನಿಯಮೇನ ಹೊಗೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಇರುವ ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ಅಲ್ಲಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಬೆಟ್ಟದ ಜ್ಞಾನ, ಹೊಗೆಯ ಜ್ಞಾನ, ಹೊಗೆಗೂ ಬೆಂಕಿಗೂ ಇರುವ ಅವಿನಾಭಾವ ಸಂಬಂಧದ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾದ ಮೇಲೆ ಬೆಂಕಿಯ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗಬೇಕು. ಅದರಂತೆ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಕಾಲದ ಜೊತೆಗೆ ಅವಿನಾಭಾವ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ಒಂದು ಧರ್ಮವನ್ನು ಕಂಡ ಮೇಲೆಯೇ ನಮಗೆ ಕಾಲದ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗಬೇಕು. ಆದರೆ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಿಂತ ಮೊದಲೇ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುವಾಗಲೇ ಆ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಧರ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವಾಗಲೇ ಕಾಲವನ್ನೂ ನಾವು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಸ್ತು ತೋರುವಾಗಲೂ ಜೊತೆಗೆ ಕಾಲವೂ ತೋರುತ್ತದೆ. ಸಮಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸದೆ ಕೇವಲ ವಸ್ತುವು ಯಾರಿಗೂ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ವಸ್ತುವು ತೋರುವಾಗ 'ಇದೆ' 'ಇತ್ತು' 'ಬರಲಿದೆ' ಎಂಬುದಾಗಿಯೇ ತೋರುತ್ತದೆ. 'ಇದೆ' ಯೆನ್ನುವಾಗ ವರ್ತಮಾನ ಕಾಲವು 'ಇತ್ತು' ಎನ್ನುವಾಗ ಭೂತಕಾಲವು 'ಬರಲಿದೆ' ಎನ್ನುವಾಗ ಭವಿಷ್ಯತ್‌ಕಾಲವೂ ತೋರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಅವಗಾಹಿಸದೆ ಕೇವಲ ವಸ್ತುವು ಯಾರಿಗೂ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಕಾಲವನ್ನು ಊಹಿಸುವ ಮೊದಲೇ ಅದರ

ಪೂರ್ವಭಾವಿಯಾಗಿ ವಸ್ತುವಿನ ಅಥವಾ ಧರ್ಮದ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುವಾಗಲೇ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಕಾಲವು ತೋರಲೇಬೇಕು. ಕಾಲವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸದೆ ಕೇವಲ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗಲಾರದೆಂದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾದ ಸಂಗತಿ. ಹುಟ್ಟಿದ ಮಗುವಿಗೂ ಕಾಲದ ಜ್ಞಾನವಿದೆ. ಅದನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಶಬ್ದವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಲು ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಕಾಲದ ಅನುಭವವಂತೂ ಮಗುವಿಗೂ ಇದೆ. ಈಗ, ನಂತರ, ಈ ಮೊದಲು ಎಂಬುದಾಗಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅತೀತ, ವರ್ತಮಾನ, ಭವಿಷ್ಯತ್‌ಗಳ ಅನುಭವವಿಲ್ಲದವರು ಯಾರಿದ್ದಾರೆ? ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಕಾಲವು ಸ್ವತಃ ಸಿದ್ಧ. ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಸಾಧನೆ ಮಾಡುವ ಮೊದಲೇ ಕಾಲದ ಜ್ಞಾನವಿರುವಾಗ ಅದನ್ನು ಪುನಃ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಸಾಧಿಸುವ ಆವಶ್ಯಕತೆಯೇನು? ಹೀಗೆ ಯುಕ್ತಿ, ಆಪ್ತವಾಕ್ಯ, ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸಹಾಯವಿಲ್ಲದೆ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರಿಗೂ ಕಾಲದ ಅನುಭವವುಂಟಾಗಬೇಕಾದರೆ ಕಾಲವು ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದಲೇ ವೇದ್ಯವೆಂದು ಸ್ವೀಕರಿಸಲೇಬೇಕು.

ಕಾಲವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಯುಕ್ತಿಯಾದರೂ ಇದೆಯೇ? ಎಂಬುದನ್ನೂ ಪರಿಶೀಲಿಸೋಣ. ''ಇದು ಹಳೆಯದು'' ''ಇದು ಹೊಸದು'' ಎಂಬುದಾಗಿ ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತೇವೆ. 'ಹಳೆಯದು' ಮತ್ತು 'ಹೊಸದು', 'ಹಿರಿಯ' ಮತ್ತು 'ಕಿರಿಯ' ಈ ಶಬ್ದಗಳು ತೋರಿಸುವ ವಸ್ತು ಯಾವುದು? ಕಾಲವೆಂಬ ಹೊಸ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸದೆ ಇತರ ಯಾವ ವಸ್ತುಗಳನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡೂ ಈ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹೆಚ್ಚುಕಾಲವಿದ್ದ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಹಿರಿಯನೆಂದೂ, ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚು ಕಾಲ ಕಳೆಯದಿದ್ದ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಿರಿಯನೆಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಕಾಲವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸದೆ ಹೀಗೆ ವ್ಯವಹರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಕಾಲವಿದೆಯೆನ್ನಲು ಈ ವ್ಯವಹಾರವೇ ಆಧಾರ. ಸೂರ್ಯನ ಚಲನವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಈ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ನಡೆಸಬಹುದಲ್ಲವೇ? ಸೂರ್ಯನಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಕ್ಷಣದಲ್ಲಿಯೂ ಚಲನೆಯಾಗುತ್ತಿದೆ. ಸೂರ್ಯಚಲನೆಯ ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ಹಿರಿಯ, ಕಿರಿಯ, ಹಳೆಯದು, ಹೊಸದು ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಬಹುದು. ಯಾರು ಹುಟ್ಟಿದ ನಂತರ ಹೆಚ್ಚು ಸೂರ್ಯನ ಚಲನೆಗಳಾಗಿವೆಯೋ ಆತನು ಹಿರಿಯನೆನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸೂರ್ಯನ ಚಲನೆಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯು ಕಡಿಮೆಯಿದ್ದರೆ ಆತನು ಕಿರಿಯನೆನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಕಾಲದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲದೆ ಸೂರ್ಯನ ಚಲನದ

ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನಾಧರಿಸಿಯೇ ಈ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಯಾಕೆ ಕೂಡಿಸಬಾರದೆಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ, ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಚಲನೆಯಿರುವುದು ಸೂರ್ಯನಲ್ಲಿ. ಹಳೆಯದು ಮುಂತಾಗಿ ನಾವು ವಸ್ತು ಅಥವಾ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಸೂರ್ಯನ ಚಲನೆಗೂ ನಮ್ಮೆದುರಿಗೆ ಇರುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಸಂಬಂಧವೇನು? ಪರಿಮಳವುಳ್ಳ ಹೂವಿನ ಸಂಬಂಧವಿರುವುದರಿಂದ ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಸುಗಂಧವಿದೆಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಅದರಂತೆ ಅಧಿಕಸಂಖ್ಯೆಯ ಚಲನವುಳ್ಳ ಸೂರ್ಯನಿಗೂ ವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಜೋಡಿಸಲಿಕ್ಕಾದರೂ ಸೂರ್ಯ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಮೂರನೆಯ ದ್ರವ್ಯವೊಂದು ಬೇಕು. ಅದನ್ನೇ ಕಾಲವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಂದು ಕಾಲವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವ ತರ್ಕದ ಜಾಲವನ್ನೂ ಕೆಲವರು ಹೆಣೆದಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ, ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಸೂರ್ಯನನ್ನು ಜೋಡಿಸಲು ಕಾಲವೇ ಏಕೆ ಬೇಕು? ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸೂರ್ಯ ಇವರಿಬ್ಬರನ್ನೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವ ಒಂದು ವಿಭುವಾದ ವಸ್ತುವು ಎರಡನ್ನೂ ಜೋಡಿಸಬಲ್ಲುದು. ಭೂಮಿಯಿಂದ ಸೂರ್ಯನವರೆಗೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವ ಧೂಳಿನ ಕಣಗಳಿವೆ. ಸೂರ್ಯನ ಕಿರಣಗಳಿವೆ. ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿಯಾದ ಆಕಾಶವಿದೆ. ಹೀಗೆ ಪೂರ್ವಸಿದ್ಧವಾದ ಈ ವಸ್ತುಗಳಿಂದಲೇ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸೂರ್ಯಚಲನಗಳನ್ನು ಜೋಡಿಸಿ ಈ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಕೂಡಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿರುವಾಗ ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಹೊಸ ವಸ್ತುವಿನ ಕಲ್ಪನೆ ಏಕೆ? ಕ್ಲೃಪ್ತ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ನಿರ್ವಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದಾಗ ಮಾತ್ರ ಹೊಸ ವಸ್ತುವಿನ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಅವಕಾಶ. ಸುಮ್ಮನೆ ಆವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲದೆ ಹೊಸ ವಸ್ತುವನ್ನು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿಸುವ ಪದ್ಧತಿಯಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಕೇವಲ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಕಾಲವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಲಾರೆವು. ಅನುಭವದ ಬಲದಿಂದಲೇ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರೂ ಬಾಲ್ಯದಿಂದಲೂ ಕಾಲವನ್ನು ತಿಳಿದು ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಪರದಾಡುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಸಾಕ್ಷಿಯು ಕಾಲವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನೂ ಜೊತೆಗೇ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವುದರಿಂದ ಆಕಾಶದಂತೆ ಕಾಲವೂ ಸತ್ಯವೆಂದು ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಇತರ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವವೂ ಸಾಕ್ಷಿಗ್ರಾಹ್ಯ

ಹೀಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಸಿದ್ಧಗಳಾದ ಸುಖ, ದುಃಖ ಮುಂತಾದ ಆಂತರ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಆಕಾಶ, ಕಾಲ ಮೊದಲಾದ ಬಾಹ್ಯ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಸಾಕ್ಷಿಯು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಅದರ ಸತ್ಯತೆಯನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳ ಸತ್ಯತೆಯು

ಸಿದ್ಧವಾದರೂ ಸಾಕ್ಷಿಗೆ ವೇದ್ಯವಾಗದ ಮರ, ಮಡಿಕೆ ಮುಂತಾದ ಬಾಹ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳ ಸತ್ಯತೆಯನ್ನು ಸಾಕ್ಷಿಯು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಹೇಗೆ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಕಣ್ಣು ಮುಂತಾದ ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಹಾಗೂ ಇತರ ಸಾಧನಗಳಿಂದ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾದಾಗ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. "ನನಗೆ ಸುಖವುಂಟಾಗಿದೆ" "ನನಗೆ ದುಃಖವಾಗುತ್ತದೆ" ಎಂದು ಸಾಕ್ಷಿಯು ಸುಖ, ದುಃಖಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಂತೆ ನನಗೆ ಈ ಜ್ಞಾನ ವುಂಟಾಗಿದೆಯೆಂದು ಸಾಕ್ಷಿಯು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನವುಂಟಾದ ಮೇಲೆ ಸರಿಯಾದ ಪರೀಕ್ಷೆ, ಪರಿಶೀಲನೆ ನಡೆಸಿ ಅದರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನೂ ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದ ಅನುಭವಿಸಿದ ನಂತರ ಅದರ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅದು ತೋರಿಸುವ ವಸ್ತುವಿನ ಸತ್ಯತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ನಮಗೆ ಸಂಶಯವುಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ನೀರನ್ನು ನೋಡಿ ಕುಡಿದು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಆಹ್ಲಾದವಾದ ನಂತರ ಇದು ನೀರು ಅಹುದೇ? ಎಂದು ಯಾರಿಗೂ ಸಂಶಯವುಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಮಡಿಕೆ, ಬಟ್ಟೆ ಮುಂತಾದ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳು ಸಾಕ್ಷಿಗೆ ತೋರದಿದ್ದರೂ, ಅವುಗಳ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿ ಅದರ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆಯನ್ನೂ ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಸುಖ, ದುಃಖ, ಜ್ಞಾನ, ಕಾಲ, ಆಕಾಶ ಮೊದಲಾದ ಆಂತರ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ಗ್ರಹಿಸಿ ಅದರ ಸತ್ಯತೆಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಿದರೆ ಇತರ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಸಾಕ್ಷಿಯು ನೇರವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬೇರೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಆಯಾಯ ವಸ್ತುಗಳ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾದಾಗ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿ, ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ ಆ ಜ್ಞಾನದ ಮುಖಾಂತರವಾಗಿ ವಸ್ತುಗಳ ಸತ್ಯತೆಯನ್ನೂ ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂತೂ ನೇರವಾಗಿ ಅಥವಾ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನೂ ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ಗ್ರಹಿಸುವುದರಿಂದ ವಿಶ್ವದ ಸತ್ಯತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಶಯಕ್ಕೆ ಎಡೆಯೇ ಇಲ್ಲ.

ಸಾಕ್ಷಿಯು ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿ ಅದರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ವಿಷಯೀಕರಿಸಿದರೂ ಆ ವಸ್ತುಗಳು ಸತ್ಯವಾಗಬೇಕಿಲ್ಲ. ಸಾಕ್ಷಿಯು ಆ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಆತ್ಯಂತಿಕ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕೆಲಕಾಲದವರೆಗೆ ಮಾತ್ರವಿರುವ ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನೇ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಆ ಪದಾರ್ಥಗಳೂ ಕೆಲಕಾಲದವರೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಇರುವ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ವಸ್ತು ಗಳೆನಿಸುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಾಕ್ಷಿಯ ಬಲದಿಂದ ಜಗತ್ತು ಆತ್ಯಂತಿಕ

ಸತ್ಯವಾಗಬೇಕಿಲ್ಲವೆಂದು ವಾದಿಸಬಹುದು. ಈ ತರಹದ ವಿಚಾರಸರಣಿಯು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಒಂದು ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಸಂದೇಹ ಮೂಡಿದಾಗ ಅದರ ಅಂತಿಮ ನಿರ್ಣಯವು ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದಲೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಸಾಕ್ಷಿಯು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಿ ದೋಷ ಮತ್ತು ಬಾಧಕಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸಿ ಅದರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನೂ, ವಸ್ತುವಿನ ಸತ್ಯತೆಯನ್ನೂ ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಸಾಕ್ಷಿಯ ಬಲದಿಂದಲೇ ವೈದಿಕ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸಿ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸತ್ಯತೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತೇವೆ. ಎಲ್ಲ ವೈದಿಕ ಮತಾನುಯಾಯಿಗಳೂ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಮಾಣತೆಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷಿಯದೇ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಪಾತ್ರವೆಂದು ಒಪ್ಪಿದ್ದಾರೆ. ವಿಮರ್ಶೆಯ ನಂತರ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಿದರೆ ಮತ್ತೆ ಅದನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಸಾಕ್ಷಿಯು ಜ್ಞಾನದ ಆತ್ಯಂತಿಕ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನೇ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದು ಎಲ್ಲ ವೇದಾಂತಿಗಳೂ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ ವಿಚಾರವಾಗಿದೆ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷಿಯು ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿ ಕೆಲವು ಕಾಲದವರೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಆ ವಸ್ತುವಿದೆಯೆಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸುವುದಾದರೆ ಯಾವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ನಿಖರವಾದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನೂ ಯಾವ ವಸ್ತುವಿಗೂ ಆತ್ಯಂತಿಕ ಸತ್ಯತೆಯನ್ನೂ ನಿರ್ಧರಿಸಲಾರದಂತಹ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮನ ಸತ್ಯತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ವೇದದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೂ ಆತ್ಯಂತಿಕವಲ್ಲವೆಂದು ನಾವು ಯಾಕೆ ಭಾವಿಸಬಾರದು? ಬ್ರಹ್ಮನೂ ಕೆಲಕಾಲದವರೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಇರುವ ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ವಸ್ತುವೆನಿಸಬಹುದು. ಹೀಗಾಗಿ ಯಾವ ವಸ್ತುವಿನ ಬಗ್ಗೆಯೂ ನಮಗೆ ಖಚಿತವಾದ ನಿರ್ಧಾರವುಂಟಾಗಲಾರದು. ವೇದದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಅಬಾಧಿತವಾಗಿ ಅದರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನೂ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವುದಾದರೆ ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣೆದುರಿಗೇ ಕಾಣುವ ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುಗಳ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನೂ ಅಬಾಧಿತವಾಗಿ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಯಾಕೆ ಗ್ರಹಿಸಬಾರದು? ವೈದಿಕ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಇವೆರಡರಲ್ಲೂ ಒಂದೇ ಕ್ರಮವನ್ನು ಒಂದೇ ನಿಯಮವನ್ನು ನಾವು ಅನುಸರಿಸಬೇಕು. ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗದ ವಸ್ತುವನ್ನು ವಿಷಯೀಕರಿಸುವ ವೈದಿಕಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಗಟ್ಟಿಯಾದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಿಯು ಗ್ರಹಿಸುವುದಾದರೆ ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಮಿಗಿಲಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಭವದಲ್ಲಿ ಅದೇ ರೀತಿಯ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನೂ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಯಾಕೆ ತಿಳಿಸಬಾರದು? ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಲ್ಲೊಂದು ಬಗೆ, ಶಬ್ದ-ಆಗಮಗಳಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯೆಂಬ ದ್ವಧಾ ನೀತಿಯು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಸಾಕ್ಷಯು ವ್ಯಟಕಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು

ಗ್ರಹಿಸಿ ವೇದವು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸತ್ಯತೆಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವಂತೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ತೋರುವ ಈ ಬಾಹ್ಯ ಜಗತ್ತಿನ ಸತ್ಯತೆಯನ್ನೂ ಸಿದ್ಧಮಾಡಿ ಕೊಡುತ್ತದೆ.

ಸಾಕ್ಷಿಯು ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದರೂ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ವಸ್ತುವು ಸತ್ಯವೇ ಯಾಕಾಗಿರಬೇಕು? ನಮಗುಂಟಾಗುವ ಎಷ್ಟೋ ಜ್ಞಾನಗಳು ಭ್ರಮೆಯಾಗಿರುವಂತೆ ಆಂತರ, ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳ ಜ್ಞಾನವೂ, ಈ ಜ್ಞಾನಗಳನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಗ್ರಹಿಸುವ ಸಾಕ್ಷಿಜ್ಞಾನವೂ ಯಾಕೆ ಭ್ರಮೆಯಾಗಿರಬಾರದು? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಬಹುದು. ನಿಷ್ಕಾರಣವಾಗಿ ಒಂದು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಭ್ರಮೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತ ಹೋದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ನಮಗೆ ಸಂಶಯವುಂಟಾಗಿ ನಮ್ಮೆಲ್ಲ ವ್ಯವಹಾರ, ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳು ಸ್ಥಗಿತಗೊಳ್ಳಬಹುದು. ಎಲೆಯಲ್ಲಿ ಅನ್ನವನ್ನು ಬಡಿಸಿದಾಗಲೂ ಇದು ಅನ್ನವೇ ಅಥವಾ ಬೇರೆ ಪದಾರ್ಥವೇ ಎಂದು ಸಂಶಯಪಡುತ್ತ ಸುಮ್ಮನೇ ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗ ಬಹುದು. ಏನೂ ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆ ವೃಥಾ ಯಾರೂ ಸಂಶಯಪಡುವುದಿಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗಿ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದರೂ ಏನೂ ಬಾಧಕವು ತೋರದಾಗ ಅದು ಪ್ರಮಾಣವೇ ಎಂದು ನಾವು ನಿರ್ಧರಿಸಬಹುದು. ಬಾಧಕವಿಲ್ಲದೆ ಒಂದು ಜ್ಞಾನವು ಭ್ರಮೆಯಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಸಾಕ್ಷಿಜ್ಞಾನವು ಭ್ರಮವಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಇನ್ನೊಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನೂ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಸುಖ, ದುಃಖ ಮುಂತಾದ ಆಂತರವಸ್ತುಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಸಾಕ್ಷಿಜ್ಞಾನವಾಗಿದೆ. ಈ ಸಾಕ್ಷಿಜ್ಞಾನವು ಎಂದಿಗೂ ಭ್ರಮೆಯಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲದ ಬೆಳ್ಳಿಯನ್ನು ಭ್ರಮಿಸಿ ಅದನ್ನು ಹಿಡಿಯಲು ನಾವು ಧಾವಿಸುವುದುಂಟು. ಇಲ್ಲದ ಹಾವನ್ನು ನೋಡಿ ಹೆದರಿ ಓಡುವುದುಂಟು. ಇಲ್ಲದ ಸುಖವನ್ನಾಗಲೀ, ದುಃಖವನ್ನಾಗಲೀ ಯಾರಾದರೂ ಅನುಭವಿಸಿದ್ದುಂಟೇ? ಬೇಕಾದರೆ ಸುಖ, ದುಃಖಗಳಿಗೆ ಸೂಕ್ತವಾದ ಕಾರಣವಿಲ್ಲದಿರಬಹುದು. ಆದರೂ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಸುಖ, ದುಃಖಗಳು ಸಂಭವಿಸದೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಯಾರೂ ಅನುಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ನಾವು ನೋಡುವ ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುಗಳು ಸುಳ್ಳಾಗಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅವುಗಳ ಜ್ಞಾನ, ಭಯ, ಸಂತೋಷಗಳು ಸುಳ್ಳಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಬೇರೆ ಜ್ಞಾನಗಳು ಹುಸಿಯಾದರೂ ಸಾಕ್ಷಿಜ್ಞಾನವು ಎಂದಿಗೂ ಭ್ರಮೆಯಾಗಲಾರದು. ಇಂತಹ

ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ಸುಖ, ದುಃಖ, ಜ್ಞಾನ ಮುಂತಾದ ಆಂತರ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ಆಕಾಶ, ಕಾಲ ಮುಂತಾದ ಬಾಹ್ಯ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ,ಬಟ್ಟೆ, ಮಡಕೆ ಮುಂತಾದ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ ಈ ಸಾಕ್ಷಿಜ್ಞಾನವು ಭ್ರಮೆಯಾಗುವುದು ಹೇಗೆ?

ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, ನಮ್ಮೆಲ್ಲ ಪ್ರವೃತ್ತಿ, ವ್ಯವಹಾರಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಲು ಪೂರ್ಣ ವಿಶ್ವಾಸಾರ್ಹವಾದ ಒಂದು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕು. ಇಂದ್ರಿಯ, ಶಬ್ದ, ಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದುಂಟಾಗುವ ಜ್ಞಾನವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವಾದರೂ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ದೋಷವಶಾತ್ ಭ್ರಾಂತಿಯೂ ಆಗುವುದುಂಟು. ಹೀಗಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾದಾಗಲೂ ಇದು ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವೇ? ಅಥವಾ ಭ್ರಮೆಯೇ ?ಎಂಬ ಸಂಶಯಕ್ಕೆ ಎಡೆಯಿದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ನಮಗುಂಟಾದ ಜ್ಞಾನದ ಬಗ್ಗೆ ಸರಿಯಾದ ಪರಿಶೀಲನೆಯನ್ನು ನಡೆಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪರಿಶೀಲನೆಯೂ ಒಂದು ಜ್ಞಾನವೇ ಆದುದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿಯೂ ಇದು ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವೇ? ಅಲ್ಲವೇ ಎಂದು ಸಂಶಯವುಂಟಾಗಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಸಂಶಯ, ಪರಿಶೀಲನೆ, ಅದರ ಮೇಲೆ ಪುನಃ ಸಂಶಯ ಹೀಗೆಯೇ ಸಂಭವಿಸುತ್ತ ಹೋದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯವಸಾನವೆಲ್ಲಿ? ಎಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಒಂದು ಕಡೆ ಇದಕ್ಕೆ ಮುಕ್ತಾಯ ಹಾಡಲೇಬೇಕು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಈ ಸಂಶಯಪರಂಪರೆಯಿಂದ ನಾವು ಯಾವ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿಯೂ ತೊಡಗಲಾರೆವು. ಆದುದರಿಂದ ಯಾವ ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವೇ ಉಂಟಾಗಲಾರದೋ ಅಂತಹ ವಿಶ್ವಾಸಾರ್ಹವಾದ ಒಂದು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕು. ಅದೇ ಸಾಕ್ಷಿಜ್ಞಾನವಾಗಿದೆ. ಅದು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಭ್ರಮೆಯಾಗಲಾರದು. ಅದರ ಆಧಾರದಿಂದ ಉಳಿದ ಜ್ಞಾನಗಳ ಯಥಾರ್ಥತೆಯನ್ನು ನಾವು ನಿರ್ಧರಿಸಬೇಕು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ದೂರದಲ್ಲಿ ನೀರನ್ನು ಕಂಡಾಗ ಅದರ ಯಥಾರ್ಥತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಸಂಶಯ ಸುಳಿಯಬಹುದು. ಅದರ ಸಮೀಪಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ನೋಡಿ ನೀರು ಕುಡಿದು ತೃಷಾ ನಿವಾರಣೆಯಾಗಿ ಸುಖವುಂಟಾದ ನಂತರ ''ಇದು ನೀರು'' ಎನ್ನುವ ಜ್ಞಾನದ ಬಗ್ಗೆ ನಮಗೆ ಸಂಶಯವೇ ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಕ್ಷಿಯು ಸುಖವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿ, ಆ ಜ್ಞಾನದ ಮೇಲೆ ಮುದ್ರೆಯನ್ನು ಒತ್ತಿದ ಮೇಲೆ ನಮಗೆ ಸಂಶಯವು ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಸಾಕ್ಷಿಯು ನಿಯತ ಯಥಾರ್ಥ- ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಪ್ರಮಾಣವೇ. ಇಲ್ಲದ ವಸ್ತುವನ್ನೆಂದಿಗೂ ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಸಾಕ್ಷಿಗೆ

ತೋರುವ ಸುಖ, ದುಃಖ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಅದನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಅತ್ಯಂತ ವಿಶ್ವಾಸಾರ್ಹವಾಗಿ ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕಾದ ಸಾಕ್ಷಿಯ ಆಧಾರದಿಂದ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವದ ಸತ್ಯತೆಯನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಮುಂದೆ ಯಾವ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೂ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನೊಪ್ಪದೆ ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತ ಹೋದರೆ ಯಾವ ವಸ್ತುವನ್ನೂ ನಮಗೆ ಸಾಧಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಾರದು. ಹೀಗೆ ವಿಶ್ವದ ಸತ್ಯತೆಯು ಪ್ರಶ್ನಾತೀತವಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ಅಂತಃಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನೇ ಅಲ್ಲಗಳೆದರೆ ನಾವು ಯಾವುದರಿಂದ ಏನನ್ನು ಸಾಧಿಸಬಲ್ಲೆವು?

ಏಕಜೀವವಾದ ವಿಮರ್ಶೆ

ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿ 'ಏಕಜೀವವಾದ'ವೆನ್ನುವ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತವಿದೆ. ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ನಾವು ವಿಚಿತ್ರ ಅನೇಕ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ನೋಡುವಂತೆ ಒಬ್ಬ ಜೀವನ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಈ ಸಮಸ್ತ ವಿಶ್ವವಾಗಿದೆ. ಆ ಒಬ್ಬ ಜೀವನು ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆದು ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಾಗ ಈ ವಿಶ್ವವು ಮಾಯವಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದು ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಸಾರವಾಗಿದೆ. ಈ ಜಗತ್ತು ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಆಧಾರವೂ ಇಲ್ಲ. ಅನುಭವ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಸತ್ಯವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾದ ಈ ಜಗತ್ತನ್ನು ಕೇವಲ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯೆಂದು ಏನೂ ಆಧಾರವಿಲ್ಲದೆ ಹೇಳುವುದು ತುಂಬ ಸಾಹಸದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ಜಗತ್ತು ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯಾದಲ್ಲಿ ಆ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಯಾರು? ಎಂಬುದನ್ನೂ ಪರಿಶೀಲಿಸೋಣ. ನಮಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಈ ಜಗತ್ತು. ನಾವೆಲ್ಲ ಆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯ ಕೂಸು ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಈ ಸಂಸಾರದ ಬಿಡುಗಡೆಗಾಗಿ ಯಾವ ಸಾಧನೆಯನ್ನು ಮಾಡಲೂ ನಾವು ಪ್ರವರ್ತಿಸಲಾರೆವು. ಸ್ವಪ್ನದ ಪದಾರ್ಥಗಳಂತೆ ನಾವು ಮತ್ತೊಬ್ಬನ ಕಲ್ಪನೆಯ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದರೆ ನಮಗೆ ವಾಸ್ತವಿಕವಾಗಿ ಅಸ್ತಿತ್ವವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದಾಗುವುದು. ನಮ್ಮನ್ನೆಲ್ಲ ಕಲ್ಪಿಸುವ ಆ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಉದಯಿಸಿದಾಗ ನಾವೆಲ್ಲರೂ ಇಲ್ಲವೆನಿಸುತ್ತೇವೆ. ನಮ್ಮನ್ನೆಲ್ಲ ಬಿಟ್ಟು ಆ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಮಾತ್ರ ಉಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಅವನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಮೋಕ್ಷದ ಅವಕಾಶ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ, ನಾವು ಯಾಕೆ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಶ್ರಮಿಸಬೇಕು. ಇನ್ನೊಬ್ಬನ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ನಾವೇಕೆ ಕಷ್ಟಪಟ್ಟು ಸಾಧನೆ ಮಾಡಬೇಕು?

ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ಸುಳಿಗೆ ಸಿಲುಕಿ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಯಾರೂ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಾಧನೆಯನ್ನು ಮಾಡಲಾರರು.

ಜಗತ್ತನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಬೇರೊಬ್ಬನಲ್ಲ. ತಾನೇ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದಾದರೆ, ನಮಗೆ ಕಂಡುಬರುವ ಕೋಟಿ ಕೋಟಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವದ ಕಲ್ಪನಾಪುರುಷನು ತಾನೊಬ್ಬನೇ ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ? ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಹಾಗೆಯೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಇರಲಿ. ಈ ಜಗತ್ತು ತನ್ನದೇ ಕಲ್ಪನೆಯೆಂದು ಬೋಧಿಸುವ ಮಹಾಜ್ಞಾನಿಯು ಈ ಜಗತ್ತನ್ನೂ ಜನಸಮುದಾಯವನ್ನೂ ಕಾಣುತ್ತಾನೆಯೇ? ಅವನಿಗೆ ಯಾರೂ, ಯಾವುದೂ ತೋರುವುದಿಲ್ಲವಾದರೆ ಅಥವಾ ಎಲ್ಲವೂ ಕಾಲ್ಪನಿಕವೆಂದು ಆತನು ತಿಳಿದಿದ್ದರೆ ಯಾರಿಗೆ ಏನನ್ನು ಅವನು ಉಪದೇಶಮಾಡಬಲ್ಲನು? ಯಾವುದನ್ನೂ ಕಾಣದ ಆತನು ಸಾಧನೆಯನ್ನಾದರೂ ಏನು ಮಾಡಬಲ್ಲನು? ಸುತ್ತಮುತ್ತಲೂ ಯಾರೂ ಗೋಚರಿಸದಿದ್ದಾಗ ಅಥವಾ ನೂರಾರು ಕನ್ನಡಿಗಳಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಗಳು ತೋರುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಯಾರಾದರೂ, ಪ್ರವಚನ ಮಾಡುತ್ತಾರೆಯೇ. ಈ ಜಗತ್ತನ್ನೂ ತನಗೆ ತೋರುವ ನಾನಾ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನೂ ಸತ್ಯವೆಂದೇ ತಿಳಿದುಕೊಂಡು ಪ್ರಪಂಚದ ಕಾಲ್ಪನಿಕತೆಯನ್ನು ಈ ಮಹಾಜ್ಞಾನಿಯು ಬೋಧಿಸುವುದಾದರೆ ಅದು ಬಹುದೊಡ್ಡ ಆತ್ಮವಂಚನೆಯೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಈ ಜಗತ್ತನ್ನೆಲ್ಲ ಸತ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದು. ಬಾಯಿಯಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಅಸತ್ಯವೆಂದು ಸಾರುವುದು ಆತ್ಮವಂಚನೆಯಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೇನು? ಆದುದರಿಂದ ಜಗತ್ತು ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯೆನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಹಾಸ್ಯಾಸ್ಪದ ವಿಚಾರವಾಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಜಗತ್ತು ಒಬ್ಬನ ಅಜ್ಞಾನದ ಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿರದೆ ಭಗವಂತ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಾದಿದೇವತೆಗಳ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸಂಕಲ್ಪದಿಂದ ನಿರ್ಮಾಣಗೊಂಡ ವಾಸ್ತವ ಕಾರ್ಯವಾಗಿದೆ.

'ಪ್ರಪಂಚೋ ಯದಿ ವಿದ್ಯೇತ' ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥ

''ಪ್ರಪಂಚೋ ಯದಿ ವಿದ್ಯೇತ ನಿವರ್ತೇತ ನ ಸಂಶಯಃ।
ಮಾಯಾಮಾತ್ರಮಿದಂ ದ್ವೈತಂ ಅದ್ವೈತಂ ಪರಮಾರ್ಥತಃ।''

''ವಿಕಲ್ಪೋ ವಿನಿವರ್ತೇತ ಕಲ್ಪಿತೋ ಯದಿ ಕೇನಚಿತ್.''

ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳು ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಇವೆ. ''ದ್ವೈತವು ಬರೀ ಮಾಯಿಕ.

ಅದ್ವೈತವೇ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ. ಈ ಪ್ರಪಂಚವೂ, ದ್ವೈತಭಾವವೂ ಯಾರೋ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿದ್ದು ಮುಂದೆ ಇದು ನಿವೃತ್ತಿಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅನಾದಿ ಮಾಯೆಯಿಂದ ನಿದ್ರಿತನಾದ ಜೀವನು ಎಚ್ಚರಗೊಂಡಾಗ ಇದು ಯಾವುದೂ ಉಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ'' ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಈ ವಾಕ್ಯಗಳು ಜಗತ್ತು ಕೇವಲ ಕಲ್ಪನೆಯೆನ್ನುವ ವಾದವನ್ನೇ ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತವೆಯೆಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಈ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವಾಗ ನಮಗೆ ಭಾಸವಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ, ಸಂಸ್ಕೃತ ವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಪದ್ಧತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಈ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದಾಗ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಅರ್ಥವೇ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ.

ಈ ವಿಶ್ವದ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಪರಮಾತ್ಮ, ಜೀವ, ಜಡ ಎಂದು ಮೂರು ವಿಧವಾಗಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸಬಹುದು. ಈ ಮೂರು ವರ್ಗದ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಐದು ವಿಧವಾಗಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸಬಹುದು. ಜೀವರಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಭೇದ, ಜಡವಸ್ತುಗಳಲ್ಲೂ ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನತೆ, ಜೀವರಿಗೂ ಜಡವಸ್ತುಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಭೇದ, ಜಡವಸ್ತುಗಳಿಂದಲೂ, ಜೀವರಿಂದಲೂ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ಇರುವ ಭೇದ ಎಂಬುದಾಗಿ ಈ ಐದು ವಿಧವಾದ ಭೇದಗಳು ಈ ಜಗತ್ತಿನ ಮೂರು ವಿಧವಾದ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಇವೆ. ಇದನ್ನೇ ಪಂಚಭೇದಗಳೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ವಿಶ್ವದಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಕೃತಿ, ಕಾಲ, ಆಕಾಶ ಮುಂತಾದ ಜಡಪದಾರ್ಥಗಳೂ ಜೀವರೂ, ಪರಮಾತ್ಮನೂ, ಅನಾದಿಕಾಲದಿಂದಲೂ ಇವೆ. ಇವುಗಳಿಗೆ ನಾಶವಿಲ್ಲ. ಜಡ, ಜೀವ, ಪರಮಾತ್ಮರೆಂಬ ವಿಶ್ವದ ಮೂರು ಘಟಕಗಳು ಅನಾದಿನಿತ್ಯವಾಗಿರುವಾಗ ಅವುಗಳಿಗಿರುವ ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನತೆಯೂ ಅನಾದಿ ನಿತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಜಗತ್ತಿನ ಈ ಮೂರು ತತ್ವಗಳಿಗಿರುವ ಪರಸ್ಪರ ಭೇದಗಳನ್ನು ಯಾರೂ ನಿರ್ಮಿಸಿದ್ದಲ್ಲ. ಇದು ಯಾರ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಅಲ್ಲ. ಎಂದೂ ನಿವೃತ್ತಿಗೊಳ್ಳದಿರುವ ಈ ವಸ್ತುಗಳ ಭೇದವೂ ಅನಾದಿಯೇ ಆಗಿರಬೇಕು. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಜನಿಸುವ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಒಮ್ಮೆ ನಾಶವಾಗಲೇಬೇಕು. ಎಂದಿಗೂ ನಾಶವಿಲ್ಲದ ವಸ್ತುವು ಹುಟ್ಟಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಎಂದೆಂದಿಗೂ ತೋರುವ ನಾಶವಿಲ್ಲದ ಈ ಭೇದಗಳು ಅನಾದಿಯಿಂದಲೂ ಇವೆಯೆಂಬುದಾಗಿ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಭಿನ್ನತೆಗಳನ್ನು ಅನಾದಿನಿತ್ಯವೆಂದು ಈ ವಾಕ್ಯವು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತದೆ. ''ನಿವರ್ತೇತ ನ ಸಂಶಯಃ'', ''ವಿಕಲ್ಪೋ ವಿನಿವರ್ತೇತ ಕಲ್ಪಿತೋ ಯದಿ ಕೇನಚಿತ್'' ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು

ವ್ಯಾಕರಣದ ರೀತಿಯಿಂದ ವಿಮರ್ಶಿಸಿದಾಗ ''ಈ ಭೇದವು ಕಲ್ಪಿತ, ಇದು ನಿವೃತ್ತಿಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ'' ಎಂಬುದಾಗಿ ಇದು ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲ. ''ಈ ಭೇದಪ್ರಪಂಚವು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ, ಇದು ಕಲ್ಪನೆಗೊಂಡಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಇದು ನಾಶಗೊಂಡು ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈ ಭಿನ್ನತೆಯೇ ಮಾಯವಾಗ ಬೇಕಾದೀತು'' ಎಂದು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಿ, ಎಚ್ಚರಿಸಿ ಈ ಭಿನ್ನತೆಯು ಅನಾದಿನಿತ್ಯ ವೆಂಬುದನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿದೆ. ಪ್ರಮಾಣದ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ''ತರ್ಕ''ವೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಬೆಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಹೊಗೆಯೂ ಇರಲಾರದು. ಹೊಗೆಯು ಕಾಣಿಸುತ್ತಿದೆಯಾದುದರಿಂದ ಬೆಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯಿದೆಯೆಂದು ಸಾಧಿಸುವುದು ತರ್ಕಪದ್ಧತಿಗೆ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿದೆ. ಅದರಂತೆ ಈ ವಿಶ್ವದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಭಿನ್ನತೆಯು ಅನಾದಿಕಾಲದಿಂದ ಇಲ್ಲ; ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಅಥವಾ ಕಾಲ್ಪನಿಕವೆನ್ನುವುದಾದರೆ ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈ ಭಿನ್ನತೆಯು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಅಳಿಯಬೇಕಿತ್ತು. ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಮುಕ್ತಿಯ ದಶೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವ ಈ ಭಿನ್ನತೆಯು ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಅಥವಾ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ತರ್ಕರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಭೇದಗಳ ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನು ಶಾಶ್ವತವೆಂದು ಈ ವಾಕ್ಯವು ಸಾಧಿಸುತ್ತದೆ.

'ಮಾಯಾಮಾತ್ರಮಿದಂ ದ್ವೈತಂ' ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥ

''ಮಾಯಾಮಾತ್ರಮಿದಂ ದ್ವೈತಂ ಅದ್ವೈತಂ ಪರಮಾರ್ಥತಃ''- ಎಂಬುದಾಗಿ ಇಲ್ಲಿರುವ ವಾಕ್ಯವು ಮಾತ್ರ ನಮಗೆ ಗೊಂದಲವನ್ನುಂಟು ಮಾಡಬಹುದು. ಈ ವಾಕ್ಯದಂತೆ ಭೇದ ಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲ ಬರೇ ಮಾಯೆಯೇ? ಅದ್ವೈತವು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವೇ? ಎಂದೆಲ್ಲ ಸಂಶಯವು ಬಲವಾಗಿ ಮೂಡಬಹುದು. ಆದರೆ, ಈ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಭವ, ವೇದ, ಉಪನಿಷತ್, ಭಗವದ್ಗೀತೆ ಮೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಬಲವಾದ ಉಪಪತ್ತಿಗಳಿಂದ ಜಗತ್ತು ಸತ್ಯವೆಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಾಗ ಇಂತಹ ಒಂದೆರಡು ವಾಕ್ಯಗಳ ಬಲದಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಅಲ್ಲಗಳೆದು ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇದೇ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಾದಗಳನ್ನೂ ಆಲೋಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮನೇ ವಿಶ್ವವಾಗಿ ಪರಿಣಾಮಗೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ - ''ವಿಭೂತಿಂ ಪ್ರಸವಂತ್ವನ್ಯೇ'' ಎಂದು ಕೆಲವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಸ್ವಪ್ನ ಹಾಗೂ ಮಾಯೆಯಂತೆ ಈ ವಿಶ್ವದ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಬರೇ

ಕಲ್ಪನೆಯೆಂದು ''ಸ್ವಪ್ನಮಾಯಾ ಸರೂಪೇತಿ ಸೃಷ್ಟಿರನ್ಯೈಃ ವಿಕಲ್ಪಿತಾ'' ಎಂದು ಕೆಲವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ''ಇಚ್ಛಾಮಾತ್ರಂ ಪ್ರಭೋಃ ಸೃಷ್ಟಿಃ'' ಈ ಜಗತ್ತು ಬಟ್ಟೆ, ಮಡಿಕೆ ಮುಂತಾದ ವಸ್ತುಗಳಂತೆ ಭಗವಂತನ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದಲೇ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿದೆಯೆಂದು ವಿದ್ವಾಂಸರು ನಿರ್ಧರಿಸಿದ್ದಾರೆಂದು ಅಂತಿಮ ತೀರ್ಮಾನವನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ''ಮಾಯಾಮಾತ್ರಮಿದಂ ದ್ವೈತಂ'' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನೂ ನಾವು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಮಾಯೆ ಎಂದರೆ ಬರೇ ಇಂದ್ರಜಾಲ, ವಂಚನೆಗಳೇ ಅಲ್ಲ. 'ಭಗವಂತನ ಮಾಯೆ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಅವನ ಇಚ್ಛೆ, ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಮಹಿಮೆಗಳನ್ನು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಭೇದ ಪ್ರಪಂಚವು ಮಾಯಾಮಾತ್ರವೆಂದರೆ ಭಗವಂತನ ಇಚ್ಛೆಯ ಅಥವಾ ಅವನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ನಿರ್ಮಾಣ ಮತ್ತು ಅದರಿಂದಲೇ ರಕ್ಷಣೆಯನ್ನೂ ಪಡೆದಿದೆ. ಭಗವಂತನೇ ಪರಮ ಅರ್ಥನು, ಸರ್ವೋತ್ತಮವಾದ ವಸ್ತುವು ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ವೇದೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ 'ಅದ್ವೈತ' ಪದವನ್ನು ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ಬರೇ ಅದ್ವೈತವೆನ್ನುವ ಶಬ್ದವನ್ನು ನೋಡಿ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಬೇರೆಯಾದ ವಸ್ತುವಿಲ್ಲವೆಂದು ಭ್ರಮಿಸಬಾರದು. ಸರ್ವೋತ್ತಮವಾದ ವಸ್ತುವು ಪರಮಾತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತ ಶಬ್ದವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಲಾಗಿದೆಯೆನ್ನುವುದೇ ಈ ವಾಕ್ಯಖಂಡದ ಅರ್ಥವಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯ ನಿಯಮದ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ವಿವೇಚನೆ ಮಾಡಿದಾಗ ಈ ವಾಕ್ಯಗಳು ಜಗತ್ತು ಕಾಲ್ಪನಿಕವೆಂಬುದನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ವಾಚಾರಂಭಣ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥ

ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ''ವಾಚಾರಂಭಣಂ ವಿಕಾರೋ ನಾಮಧೇಯಂ ಮೃತ್ತಿಕೇತ್ಯೇವ ಸತ್ಯಂ'' ಎನ್ನುವ ವಾಕ್ಯವಿದೆ. ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯೆಯೆನ್ನಲು ಆಧಾರವಾಗಿ ಈ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಜಗತ್ತಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿದ್ದಾನೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವವರೂ ಈ ವಾಕ್ಯವನ್ನೇ ಆಧರಿಸಿ ಅದನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಪ್ರಕರಣದ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ''ಯೇನ ವಿಜ್ಞಾತೇನ ಸರ್ವಂ ವಿಜ್ಞಾತಂ ಭವತಿ'' ಎಂದು ಮುಂತಾದ ವಚನಗಳಿವೆ. ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿದವನು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆಂದು ಈ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವಾಗಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮನೊಬ್ಬನನ್ನು ತಿಳಿದರೆ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ತಿಳಿಯುವುದು ಹೇಗೆ? ಮಣ್ಣು ಮಡಿಕೆಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಂಡಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಜಗತ್ತಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿದ್ದಾನೆ.

ಮಡಿಕೆಯು ಮಣ್ಣಿನಿಂದ ಬೇರೆಯಲ್ಲ. ಅದರಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಪರಿಣಾಮವೆನಿಸಿದ ಜಗತ್ತೂ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಬೇರೆಯಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿದರೆ ಜಗತ್ತನ್ನೂ ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಜಗತ್ತಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದ್ದಾನೆಂಬುದೇ ಈ ವಾಕ್ಯದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೆಂದು ಬ್ರಹ್ಮಪರಿಣಾಮವಾದಿಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ವಾಕ್ಯದ ನಂತರ ''ವಾಚಾರಂಭಣಂ ವಿಕಾರೋ ನಾಮಧೇಯಂ ಮೃತ್ತಿಕೇತ್ಯೇವ ಸತ್ಯಂ'' ಎನ್ನುವ ವಾಕ್ಯವಿದೆ. ಮಣ್ಣಿನಿಂದ ತಯಾರಾದ ಮಡಿಕೆ, ಕೊಡ, ಗಿಂಡಿ ಮುಂತಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆ, ವಿವಿಧತೆಗಳಿವೆ. ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪದಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೂ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಮಣ್ಣೇ ಆಗಿವೆ. ಮಣ್ಣಿನಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಇವುಗಳಿಗೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿಲ್ಲ. ಅದರಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಜಗತ್ತಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿಲ್ಲ. ಈ ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಆಗಿದೆಯೆಂದು ಈ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅವರು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯೆಯೆನ್ನುವವರೂ ಈ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪನೆಗೊಂಡಿದೆ; ಬ್ರಹ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಸತ್ಯ. ಈ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಬೇರೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿಲ್ಲ. ಮಣ್ಣಿನಿಂದ ಹೊರತಾಗಿ ಮಡಿಕೆ ಮುಂತಾದ ವಸ್ತುಗಳಿಲ್ಲ; ಅದರಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಸತ್ಯ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಲ್ಲ. ''ವಾಚಾರಂಭಣಂ'' ''ನಾಮಧೇಯಂ'' ಈ ಜಗತ್ತಿನ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಅನೇಕ ಬಗೆಯ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಇದೆಲ್ಲ ಬರೇ ಹೆಸರು ಮಾತ್ರ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇವು ಯಾವುದೂ ಸತ್ಯವಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಸತ್ಯ. ಹಗ್ಗವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡರೆ ಹಗ್ಗದಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪನೆಗೊಂಡ ಹಾವಿನ ಸರಿಯಾದ ಪರಿಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುವಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡರೆ ಅವನಲ್ಲಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೊಂಡ ಜಗತ್ತಿನ ವಾಸ್ತವಜ್ಞಾನವು ನಮಗುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂಬುದೇ ಈ ವಾಕ್ಯದ ಸಾರವೆಂದು ಅವರು ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಆದರೆ, ಸರಿಯಾಗಿ ಪರಿಶೀಲನೆಯನ್ನು ನಡೆಸಿದಾಗ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಜಗತ್ತಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿದ್ದಾನೆಂದಾಗಲೀ, ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತು ಕಲ್ಪನೆಗೊಂಡಿದೆಯೆಂದಾಗಲೀ ಈ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಈ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ''ಸದೇವ ಸೋಮ್ಯ ಇದಮಗ್ರ ಆಸೀತ್। ಸ ಐಕ್ಷತ। ತತ್ತೇಜೋಽಸೃಜತ'' ಎಂಬುದಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮನು ಇದನ್ನೆಲ್ಲ ನೋಡಿ ನಿರ್ಮಿಸಿ

ದ್ದಾನೆಂದು ಉಲ್ಲೇಖವಿದೇ ತಿಳಿದು ಆಲೋಚಿಸಿ ಸೃಷ್ಟಿಸಬೇಕಾದರೆ ಮಡಿಕೆಗೆ ಕುಂಬಾರನಂತೆ ಈ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಕರ್ತನೇ ಆಗಿರಬೇಕು. ಮಡಿಕೆಗೆ ಮಣ್ಣಿನಂತೆ, ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತಿನ ಉಪಾದಾನ ವಸ್ತುವಲ್ಲ. ಮಣ್ಣು ನೋಡಿ, ಆಲೋಚಿಸಿ ಮಡಿಕೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತದೆಯೇ? ಆದುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಜಗತ್ತಾಗಿ ವಿಕೃತಿಗೊಂಡಿದ್ದಾನೆಂದು ಈ ವಾಕ್ಯವು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಾರದು. ನಿರ್ವಿಕಾರನಾದ ಚೈತನ್ಯರೂಪಿಯಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮನು ಜಡವಾದ ಈ ವಿಶಾಲ ವಿಶ್ವದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ವಿಕಾರಗೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವೇ?

ಅದರಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತು ಕಲ್ಪನೆಗೊಂಡಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಜಗತ್ತು ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳಲಾರೆವು. ಹಗ್ಗದಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪನೆಗೊಂಡ ಹಾವು ಹಗ್ಗವೆನಿಸದು. ಹಗ್ಗವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಾಗ ಅಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪನೆಗೊಂಡ ಹಾವು ಮಾಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಅವನಿಗೆ ಹಾವಿನ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಉಂಟಾಗಲಾರದು. ಅದರಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚವು ಕಲ್ಪನೆಗೊಂಡಿದ್ದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿದವನಿಗೆ ಪ್ರಪಂಚದ ಜ್ಞಾನವೇ ಅಳಿದುಹೋಗಬೇಕು. ಸತ್ಯವು ತೆರೆದುಕೊಂಡಾಗ ಅಸತ್ಯವು ಸರ್ವಥಾ ತೋರಲಾರದು. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಗೂ ಪ್ರಪಂಚವು ತೋರುತ್ತದೆ. ಅವನಿಗೆ ಪ್ರಪಂಚವು ತೋರಬೇಕಾದರೆ ಅದು ಅಸತ್ಯವಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಹಾಗಾದರೆ ಏನಿದರ ಅರ್ಥ? ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿದರೆ ಜಗತ್ತು ತಿಳಿಯುವುದು ಹೇಗೆ? ಇದನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು ಸರಿಯಾಗಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ನಾವು ಹಣ್ಣನ್ನು ತಿನ್ನುವಾಗ ಅದರ ಸಿಪ್ಪೆಯನ್ನು ಎಸೆದು ಅದರ ಸಿಹಿಭಾಗವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೂ ಇಡೀ ಹಣ್ಣನ್ನು ತಿಂದಿದ್ದೇವೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಹಣ್ಣಿನ ಸಾರಭಾಗವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರೆ ಇಡೀ ಹಣ್ಣನ್ನೇ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದಂತೆ. ನಗರದ ಪ್ರಧಾನ ಭಾಗವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಸಣ್ಣ ಸಣ್ಣ ಗಲ್ಲಿಗಳನ್ನು ನೋಡದಿದ್ದರೂ ಇಡೀ ನಗರವನ್ನು ನೋಡಿದೆವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅದರಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತಿನ ಸಾರವಸ್ತು. ಅವನೇ ಜಗತ್ತಿನ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಧಾನ ಭಾಗ. ಅವನನ್ನು ತಿಳಿದರೆ ಇಡೀ ಜಗತ್ತನ್ನೇ ತಿಳಿದಂತೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ಭಗವಂತನ ಪಾರಮ್ಯವನ್ನು ಈ ವಾಕ್ಯವು ವರ್ಣಿಸುತ್ತದೆ. ಅವನ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅವನಿಂದ ಪ್ರಪಂಚವು ಸೃಷ್ಟಿಗೊಂಡ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸಿ ಅವನ ಮಹಾಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆ.

''ವಾಚಾರಂಭಣಂ ವಿಕಾರೋ ನಾಮಧೇಯಂ ಮೃತ್ತಿಕೇತ್ಯೇವ ಸತ್ಯಂ'' ಈ

ವಾಕ್ಯವೂ ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. 'ವಾಚಾರಂಭಣಂ' ಎನ್ನುವ ಪದಕ್ಕೆ ವಾಗಿಂದ್ರಿಯದಿಂದ ವ್ಯವಹರಿಸಲ್ಪಡುವ ವಸ್ತು ಎಂದು ಮಾತ್ರ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾತಿನಿಂದ ವ್ಯವಹರಿಸಲ್ಪಡುವ ವಸ್ತುವೆಲ್ಲ ಮಿಥ್ಯೆಯೇ? ಪರಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ನಾವು ವೇದವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ವ್ಯವಹರಿಸುವುದರಿಂದ ಅವನೂ ಮಿಥ್ಯೆಯೆನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ವಾಚಾರಂಭಣ ಶಬ್ದವು ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ''ವಾಚಾರಂಭಣ'' ಎಂದರೆ ಕೇವಲ ಶಬ್ದ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಗೋಚರ. ಬರೇ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಬಳಸುತ್ತೇವಲ್ಲದೆ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿಲ್ಲವೆಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿ ಎಳೆದು, ಹೊಯ್ದಾಡಿ ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯೆಯೆನ್ನುವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಆ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಹೊರಹೊಮ್ಮಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. 'ಕೇವಲ' ಅಥವಾ 'ಮಾತ್ರ' ಮುಂತಾದ ಪದಗಳಿದ್ದರೆ ಈ ಅರ್ಥವನ್ನು ಒಪ್ಪಬಹುದಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅಂತಹ ಪದಗಳು ಆ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಇಲ್ಲದ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ತಂದು, ನಮಗೆ ಬೇಕಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಮೇಲೆ ಹೇರುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅದರಂತೆ ''ನಾಮಧೇಯಂ'' 'ಈ ವಿಕಾರ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಬರೆ ಹೆಸರಿಗೆ ಮಾತ್ರ. ಅಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಸ್ತುವೂ ಇಲ್ಲ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಈ ಪದವು ಜಗತ್ತಿನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆಯೆನ್ನುವ ವಾದಕ್ಕೂ ಇದೇ ದೋಷವು ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ''ನಾಮಧೇಯ ಮಾತ್ರಂ'' 'ಬರೇ ಹೆಸರು' ಎಂಬ ಉಲ್ಲೇಖವು ಆ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿಲ್ಲ. ತಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿದ್ದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತಿನಿಂದ ಎಳೆಯುವ ಈ ಕಸರತ್ತಿನಿಂದ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಾವು ತಿಳಿಯಲಾರೆವು. ಆದುದರಿಂದ ''ವಾಚಾರಂಭಣಂ'' ''ನಾಮಧೇಯಂ'' ಮೊದಲಾದ ಪದಗಳನ್ನು ನೆಚ್ಚಿಕೊಂಡು ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯೆಯೆನ್ನುವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಈ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಹೊರಡಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವು ಸಫಲವಾಗಲಾರದು.

ಹಾಗಾದರೆ ಈ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವೇನು? ಎಂಬುದನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸೋಣ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಈ ಜಗತ್ತಿನ ಸಾರವಸ್ತು. ಅವನನ್ನು ತಿಳಿದರೆ ಇಡೀ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನೇ ತಿಳಿಯಬಹುದೆನ್ನುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಈ ವಾಕ್ಯವು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಶಾಬ್ದಿಕ ವ್ಯವಹಾರದಿಂದ ನಿರ್ಮಾಣಗೊಂಡಿರುವ ಕನ್ನಡ, ಮರಾಠಿ ಮುಂತಾದ ಎಲ್ಲ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಭಾಷೆಗಳು ಅನಾದಿಯಲ್ಲ. ಅವು ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ವಿಕೃತಿಗೊಂಡ

ಭಾಷೆಗಳು. ಅಪೌರುಷೇಯವಾದ ವೇದವು ಬಳಸಿದ ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯೊಂದೇ ನಿತ್ಯವಾದ ಭಾಷೆ. ಎಲ್ಲ ಭಾಷೆಗಳೂ ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯಿಂದಲೇ ಹೊರಹೊಮ್ಮಿವೆ. ಆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯು ಹಿಂದೆ ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನಭಾಷೆಯಾಗಿತ್ತು. ಅದನ್ನು ತಿಳಿದ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಉಳಿದ ಭಾಷೆಗಳ ಪರಿಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ದೇಶದ ಯಾವ ಭಾಗದಲ್ಲಿಯೂ ವ್ಯವಹರಿಸಬಲ್ಲ. ಇಂದು ಅಂತಾರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಭಾಷೆಯಾದ ಆಂಗ್ಲಭಾಷೆಯನ್ನು ತಿಳಿದರೆ ಜಗತ್ತಿನ ಯಾವ ಭಾಗದಲ್ಲಿಯೂ ವ್ಯವಹರಿಸಬಹುದು ಎಂದು ಹೇಳುವಂತೆ ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಗೆ ಅಂತಹ ಮಹತ್ವದ ಸ್ಥಾನವಿತ್ತು. ಅಂತಹ ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯನ್ನು ದೃಷ್ಟಾಂತವಾಗಿ ತೋರಿಸಿ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವುಳ್ಳ ಸಂಸ್ಕೃತವನ್ನು ತಿಳಿದರೆ ಎಲ್ಲ ಭಾಷೆಗಳನ್ನು ತಿಳಿದಂತಾಗುವುದೆಂದು ಹೇಳುವಂತೆ ಪರಮ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿದವನು ಇಡೀ ಜಗತ್ತನ್ನೇ ತಿಳಿಯುಬಲ್ಲನೆಂಬ ವಿಚಾರವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯ ನಿತ್ಯತೆಯನ್ನು ಈ ವಾಕ್ಯವು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ 'ಮೃತ್ತಿಕೆ' ಎಂಬ ಪದದ ನಂತರ 'ಇತಿ' ಎನ್ನುವ ಶಬ್ದವು ಇದೆ. ಒಂದು ಪದದ ನಂತರ 'ಇತಿ' ಶಬ್ದವನ್ನು ಜೋಡಿಸಿದರೆ ಅದು ಅರ್ಥದ ಬದಲು ಶಬ್ದವನ್ನೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆಯೆಂಬುದು ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯ ಸಾಮಾನ್ಯ ನಿಯಮ. ''ರಾಮ'' ಎನ್ನುವ ಶಬ್ದವು ಶ್ರೀರಾಮನನ್ನು ಬೋಧಿಸಿದರೆ ''ರಾಮೇತಿ'' ಎನ್ನುವ ಶಬ್ದವು ರಾಮನಾಮವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆ ''ಮೃತ್ತಿಕೇತಿ'' ಎಂದು ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಶಬ್ದವು ಮಣ್ಣಿನ ಬದಲು 'ಮೃತ್ತಿಕಾ' ಮುಂತಾದ ಸಂಸ್ಕೃತ ನಾಮವನ್ನೇ ಬೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಮಣ್ಣು, ಮಡ್(Mud) ಮುಂತಾದ ಇತರ ಭಾಷೆಯ ಶಬ್ದಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಅನಿತ್ಯ ಭಾಷೆಗಳು. ಮೃತ್ತಿಕೆ ಮುಂತಾದ ಪದಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯೇ ಎಲ್ಲ ಭಾಷೆಗಳ ಜನನಿಯಾದ ನಿತ್ಯವಾದ ಭಾಷೆ. ಅದೇ ಎಲ್ಲ ಭಾಷೆಗಳಿಗಿಂತ ಪ್ರಧಾನವೆನ್ನುವ ವಿಚಾರವನ್ನು ಈ ವಾಕ್ಯವು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ''ಮೃತ್ತಿಕೇತ್ಯೇವ ಸತ್ಯಂ'' ಎಂಬಲ್ಲಿರುವ ಸತ್ಯ ಶಬ್ದವು ನಿತ್ಯವೆನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ವೇದದಲ್ಲಿಯೂ 'ಸತ್ಯ' ಶಬ್ದವನ್ನು ನಿತ್ಯವೆಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದ್ದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ವಾರ್ಧಕ್ಯದಿಂದ ಶರೀರವು ನಾಶಗೊಂಡರೂ ಶರೀರದ ಜೀವಂತಿಕೆ, ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿ ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವು ವಾರ್ಧಕ್ಯದ ಯಾವ ಪರಿಣಾಮಕ್ಕೂ ಒಳಗಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಶರೀರದ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ನಾಶವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ''ಏತತ್ ಸತ್ಯಂ ಬ್ರಹ್ಮಪುರಂ''

ಪರಿಪೂರ್ಣವಾದ ಈ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸತ್ಯ ಎಂಬುದಾಗಿ ನಿತ್ಯವೆನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯಶಬ್ದವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ಅದರಂತೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯೇ ನಿತ್ಯವೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಸತ್ಯ ಶಬ್ದವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅಂತೂ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಪರಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅಪ್ರಧಾನವಾದ ಜಗತ್ತನ್ನೂ ನಾವು ತಿಳಿದಂತೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಈ "ವಾಚಾರಂಭಣಂ ವಿಕಾರೋ ನಾಮಧೇಯಂ" ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯವು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಿದೆಯಲ್ಲದೆ ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಹೇಳುವ ಒಂದೇ ಒಂದು ಪದವನ್ನೂ ನಾವು ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣಲಾರೆವು.

ಜಗತ್ತಿಗೂ ಭಗವಂತನಿಗೂ ಇರುವ ಕೆಲವೊಂದು ಸಮಾನತೆಯಿಂದಾಗಿ ಭಗವಂತನನ್ನು ತಿಳಿದರೆ ಜಗತ್ತನ್ನೂ ತಿಳಿದಂತೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಮಣ್ಣು ಮತ್ತು ಮಣ್ಣಿನ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ಮಣ್ಣಿನ ಮುದ್ದೆಯನ್ನು ನೋಡಿದ ಮೇಲೆ ಮಣ್ಣಿನಿಂದ ತಯಾರಾದ ಎಲ್ಲ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಸಾಮಾನ್ಯ ಪರಿಜ್ಞಾನವು ನಮಗೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಚಿನ್ನದ ಒಂದು ಆಭರಣವನ್ನು ನೋಡಿದವನು ಚಿನ್ನದ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ಸುಲಭವಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಆನೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಬೇಕಾದರೆ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿರುವ ಎಲ್ಲ ಆನೆಗಳನ್ನೂ ನೋಡಬೇಕಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಆನೆಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಎಲ್ಲ ಆನೆಗಳನ್ನೂ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಹುದಲ್ಲವೇ? ಅದರಂತೆ ಚೈತನ್ಯಾನಂದನಿಧಿಯೂ, ಸರ್ವಶಕ್ತಿಪರಿಪೂರ್ಣನೂ ಆದ ಭಗವಂತನನ್ನು ತಿಳಿದರೆ ಚೈತನ್ಯಸ್ವಭಾವದ ಜೀವರನ್ನೂ, ನಾನಾ ರೀತಿಯ ಶಕ್ತಿಸ್ವಭಾವಗಳುಳ್ಳ ಜಡವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡ ಇಡೀ ವಿಶ್ವವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಹುದೆಂದು ನಿರೂಪಿಸಲು ಮಣ್ಣು ಮತ್ತು ಮಣ್ಣಿನ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಮುಂತಾದ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಪನಿಷತ್ತು ನೀಡಿದೆ. ಹೀಗೆ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನೂ ಅವುಗಳನ್ನು ವ್ಯವಹರಿಸುವ ಭಾಷೆಗಳನ್ನೂ ಉದಾಹರಿಸಿ ಜಗತ್ತಿನ ವಸ್ತುಗಳಿಗೂ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ ಇರುವ ಸಾದೃಶ್ಯ ಮತ್ತು ಜಗತ್ತಿನಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಇರುವ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆ ಇವೆರಡು ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿದರೆ ಜಗತ್ತನ್ನೇ ತಿಳಿದಂತೆ ಎಂದು ಉಪನಿಷತ್ತು ಸಮರ್ಥಿಸಿದೆ.

ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ ವಿಶ್ವದ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಸಾದೃಶ್ಯದಿಂದಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿದರೆ ಜಗತ್ತನ್ನು ತಿಳಿಯಬಹುದಾದರೆ ಅದೇ ಸಾದೃಶ್ಯದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ

ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ತಿಳಿದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನೂ ತಿಳಿಯಬಹುದಲ್ಲವೇ? ಇದರಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನ ವಿಶೇಷತೆಯೇನು? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಬಹುದು. ಇದರಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದು ವಿಶೇಷಾಂಶವಿದೆ. ಪರಮಾತ್ಮನು ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಬಿಂಬರೂಪಿಯಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಪ್ರತಿಬಿಂಬದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಗುಣಧರ್ಮಗಳು ತೋರಬೇಕಾದರೂ ಅದು ಬಿಂಬದಲ್ಲಿರಬೇಕು. ವಿಶ್ವದ ಒಂದೊಂದು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದೊಂದು ರೀತಿಯ ಶಕ್ತಿಯಿದೆ. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಬಿಡಿ ಬಿಡಿಯಾಗಿ ಈ ವಿವಿಧ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಕಾಣಬೇಕಾದರೆ ಇಡಿಯಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಇವೆಲ್ಲ ಶಕ್ತಿಗಳು ಕೇಂದ್ರೀಕೃತವಾಗಿರಬೇಕು. ಜಗತ್ತಿನ ನಾನಾ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ವಿವಿಧ ಶಕ್ತಿಗಳು ಭಗವಂತನಲ್ಲಿರುವ ಅನಂತ ವಿಚಿತ್ರ ಶಕ್ತಿಗಳ ಪ್ರತಿಧ್ವನಿಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಒಂದೊಂದು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ರೀತಿಯ ಶಕ್ತಿಸ್ವಭಾವಗಳಿವೆ. ಆ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ನೋಡಿ ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಎಲ್ಲ ಶಕ್ತಿಗಳು ಚೈತನ್ಯರೂಪವಾಗಿ ಭಗವಂತನಲ್ಲಿ ಸಮ್ಮಿಲಿತವಾಗಿವೆ. ಇವೆಲ್ಲ ಗುಣ, ಶಕ್ತಿಗಳ ಸಮನ್ವಯವೆನಿಸಿದ ಭಗವಂತನನ್ನು ತಿಳಿದರೆ ಬಿಡಿ ಬಿಡಿಯಾಗಿ ಈ ಶಕ್ತಿಗಳು ಹರಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಈ ಜಗತ್ತನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಆವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲ. ಆದರೆ, ವಿಶ್ವದ ಒಂದೊಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿದರೂ ಅನಂತಗುಣ ಶಕ್ತಿಗಳ ಸಾಗರನಾದ ಭಗವಂತನ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ನಮಗೆ ಉಂಟಾಗಲಾರದು. ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಸಸ್ಯೋದ್ಯಾನವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಗಿಡಮರಗಳನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಒಂದೊಂದು ಗಿಡಮರಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಆ ಮಹಾ ಸಸ್ಯೋದ್ಯಾನದ ಕಲ್ಪನೆಯು ನಮಗೆ ಆಗಲಾರದು. ಭಗವಂತನು ವಿಶ್ವದ ದೊಡ್ಡ ಸಸ್ಯೋದ್ಯಾನ, ದೊಡ್ಡ 'ಮ್ಯೂಜಿಯಮ್' ಇದ್ದಂತೆ . ಸಕಲ ಗುಣ ಶಕ್ತಿಗಳ ಸಮುಚ್ಚಯವಾಗಿ ಇಡೀ ವಿಶ್ವದ ಬಿಂಬರೂಪಿಯಾದ ಅವನನ್ನು ತಿಳಿದ ಮೇಲೆ ಅವನ ಪ್ರತಿಬಿಂಬದಂತಿರುವ ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯಬೇಕಾದ ಮಹತ್ವದ ಅಂಶಗಳು ಏನಿವೆ? ಹೀಗೆ ಬಿಂಬ-ಪ್ರತಿಬಿಂಬ ಭಾವ ಮತ್ತು ಪ್ರಧಾನತೆ ಹಾಗೂ ಅಲ್ಪತೆಗಳ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿದರೆ ಜಗತ್ತನ್ನು ತಿಳಿದಂತೆಯೆಂಬುದನ್ನು ವಸ್ತುಗಳು ಮತ್ತು ಭಾಷೆಗಳ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ಉಪನಿಷತ್ತು ವಿವರಿಸಿದೆಯಲ್ಲದೆ ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಇದು ಸರ್ವಥಾ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ.

ಈ ಜಗತ್ತು ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಪದಾರ್ಥದಂತೆ ಅಲ್ಲ. ಹಗ್ಗದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಹಾವಿನಂತೆ ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದು ಹೇಳುವವರೂ

ಒಪ್ಪಿದ್ದಾರೆ. ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ನಾವು ಯಾವ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನೂ ಪಡೆಯಲಾರೆವು. ಅದು ಯಾವ ಕಾರ್ಯವನ್ನೂ ಮಾಡಲಾರದು. ಹಗ್ಗದಲ್ಲಿ ಹಾವನ್ನು ಕಂಡು ನಾವು ಭಯಪಡಬಹುದು. ಆದರೆ ಆ ಹಾವು ನಮ್ಮನ್ನು ಕಚ್ಚಲಾರದು. ಚಿಪ್ಪಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಭ್ರಮಿಸುವ ಬೆಳ್ಳಿಯಿಂದ ಬಳೆ, ಪಾತ್ರೆಗಳನ್ನು ನಾವು ನಿರ್ಮಿಸಲಾರೆವು. ಇಂತಹ ಕಾಲ್ಪನಿಕ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಯಾವ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯೆಗಳೂ ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದ್ವೈತವಾದಿಗಳೂ ಇದನ್ನು ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕ ಸತ್ಯವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಜಗತ್ತು ಈ ಕಾಲ್ಪನಿಕ ವಸ್ತುಗಳಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಇವುಗಳು ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿಗಳಾಗಿವೆ. ಇವುಗಳಿಂದ ನಾನಾ ಪ್ರಯೋಜನಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತೇವೆ. ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದು ಹೇಳುವವರೂ ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕ ವಸ್ತುಗಳಿಗೂ ಈ ಜಗತ್ತಿಗೂ ಇರುವ ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ; ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಈ ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕ ವಸ್ತುಗಳ ಸತ್ಯತೆಯು ಬಾಧಿತವಾಗುವುದನ್ನು ನಮ್ಮ ಜೀವನ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಹಗ್ಗವನ್ನು ನೋಡಿ ಭ್ರಮಿಸಿದ ಹಾವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಹಾವು ಅಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಕೆಲವೇ ಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಈ ಜಗತ್ತಿನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವ ಅನುಭವವು ಇಡೀ ಜೀವನದಲ್ಲಿಯೇ ನಮಗೆ ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದ ನಂತರ ಇಂತಹ ಅನುಭವವು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದು ಅದ್ವೈತವಾದಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರಲ್ಲದೆ ಅಂತಹ ಅನುಭವವಂತೂ ಈ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಯಾರಿಗೂ ಬಂದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕ ವಸ್ತುಗಳೆಂದು ಅದ್ವೈತವಾದಿಗಳು ಹೇಳುವ ಸ್ವಾಪ್ನಪದಾರ್ಥಗಳು, ಹಗ್ಗದ ಹಾವು ಮುಂತಾದ ಕಾಲ್ಪನಿಕ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಬಹಳಷ್ಟು ರೀತಿಯಿಂದ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಹೊಂದಿರುವ ಜಗತ್ತನ್ನು ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದಲೇ ಮಿಥ್ಯೆಯಲ್ಲ; ಬ್ರಹ್ಮನಂತೆಯೇ ಇದೂ ವಾಸ್ತವವಾಗಿದೆಯೆಂದು ನಾವು ಸಮರ್ಥಿಸಬಹುದು. ಬ್ರಹ್ಮನು ಎಲ್ಲ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುದರಿಂದ ಅವನು ಶಾಶ್ವತನೆಂದು, ಈ ಜಗತ್ತಿಗೆ ನಾಶವಿರುವುದರಿಂದ ಇದು ಅಶಾಶ್ವತವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದಲ್ಲದೆ ಸ್ವಪ್ನದಂತೆ ಚಿಪ್ಪಿಯ ಬೆಳ್ಳಿಯಂತೆ ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಯಾವ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಸಮರ್ಥನೀಯವಲ್ಲ.

ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರ ಅಭೇದ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥವಲ್ಲ

ವೇದೋಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಸಕಲ ಜೀವರಿಂದ ಭಿನ್ನನೂ, ಸರ್ವೋತ್ತಮನೂ,

ಅನಂತಗುಣಪರಿಪೂರ್ಣನೂ, ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣನೂ ಆದ ಶ್ರೀಹರಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆಯೆಂದು ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರು ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ', 'ಅಹಂ ಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ಮಿ' ಮುಂತಾದ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತಿಗಳು ವೇದಗಳು ಒಂದೇ ಒಂದಾದ ಶುದ್ಧಬ್ರಹ್ಮ ತತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆ. ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರಲ್ಲಿ ಮೂಲತಃ ಅಭೇದವೇ ವೇದಗಳಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಾಗಿದೆ. ಜೀವ-ಬ್ರಹ್ಮರ ಅಭೇದವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೂ ಬ್ರಹ್ಮನ ಮತ್ತು ಜೀವರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು 'ಸತ್ಯಂ ಜ್ಞಾನಮನಂತಂ' ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಿ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಅವರಿಗೆ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದೇ ವೇದದ ಗುರಿ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಅಂಶವನ್ನೂ ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ವಿಮರ್ಶಿಸಲಾಗಿದೆ. ಜೀವ-ಬ್ರಹ್ಮರಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಅನೇಕ ಧರ್ಮಗಳಿವೆ. ಜೀವನು ಅಜ್ಞಾನಿಯೂ ದುಃಖಿಯೂ ಆಗಿ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ನರಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರ್ಣ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ಸರ್ವಜ್ಞನು, ಸರ್ವಕರ್ತನು, ಗುಣಪೂರ್ಣನು ಎಂದು ಪರಮಾತ್ಮನ ವರ್ಣನೆಯು ವೇದೋಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಬೆಂಕಿ, ನೀರುಗಳಂತೆ ಇಂತಹ ವಿರುದ್ಧ ಗುಣಧರ್ಮಗಳುಳ್ಳ ಎರಡು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಒಂದೇ ಆಗಿರಲು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ? ನಾನು ನಿರ್ದುಃಖನಲ್ಲ, ಗುಣಪೂರ್ಣನೂ ಅಲ್ಲವೆಂದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಜೀವ-ಪರಮಾತ್ಮರ ಭೇದದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಿರುವಾಗ ಅದನ್ನು ಅಲಕ್ಷಿಸಿ ಬರೇ ವಾಕ್ಯಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ಜೀವ-ಬ್ರಹ್ಮರಿಗೆ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಹೇಗೆ? ಜೀವ-ಬ್ರಹ್ಮರಲ್ಲಿರುವ ಈ ವಿರುದ್ಧ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಬರೇ ಚೈತನ್ಯ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದೆಂಬುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಬೆಂಕಿ ಮತ್ತು ನೀರಿನ ವಿರುದ್ಧ ಗುಣಗಳನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಆ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದೇ? ನಾವು ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಆ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸಿದರೂ ಆ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿರುವ ಧರ್ಮಗಳು ಅಲ್ಲಿಂದ ದೂರ ಸರಿಯುತ್ತವೆಯೇ? ಆದುದರಿಂದ ವಿರುದ್ಧ ಧರ್ಮಗುಣಗಳುಳ್ಳ ವಸ್ತುಗಳು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಒಂದೇ ಆಗಲಾರವು.

ಜೀವ-ಬ್ರಹ್ಮರಲ್ಲಿ ವಿರೋಧಿ ಧರ್ಮಗಳು ಕಂಡುಬಂದರೂ ಅವುಗಳೆಲ್ಲ ಬರೇ ಕಾಲ್ಪನಿಕ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಜೀವನಲ್ಲಾಗಲೀ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಾಗಲೀ ಯಾವ ಧರ್ಮಗಳೂ ಇಲ್ಲ. ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ನೀಲರೂಪವು ತೋರಿದರೂ ಆ

ಧರ್ಮವು ಹೇಗೆ ಅಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವವಲ್ಲವೋ ಅದರಂತೆ ಜೀವನಲ್ಲಿ ತೋರುವ ದುಃಖ, ಅಜ್ಞಾನಗಳಾಗಲೀ ಅವುಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಸರ್ವಜ್ಞತೆ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮುಂತಾದ ಧರ್ಮಗಳಾಗಲೀ ಅಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ; ಬರೇ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ತೋರುತ್ತವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ವಿರುದ್ಧ ಧರ್ಮಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ಜೀವ-ಬ್ರಹ್ಮರಲ್ಲಿ ಅಭೇದವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಿ ಭೇದವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂದು ಅದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಆಶಯವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ, ಜೀವರಲ್ಲಿ ನಾವು ಅನುಭವಿಸುವ ಅಜ್ಞಾನ, ದುಃಖಗಳನ್ನಾಗಲೀ, ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಇದೆಯೆಂದು ವೇದವು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಮಹಾಶಕ್ತಿ, ಸಾರ್ವಜ್ಞವನ್ನಾಗಲೀ ಕಾಲ್ಪನಿಕವೆಂದು ಹೇಳಲು ಆಧಾರವೇನು? ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಭವದಿಂದ ಜೀವನಲ್ಲಿಯೂ, ವೇದವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಧರ್ಮಗಳಿವೆಯೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತಿರುವಾಗ ಅದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವುದು ಹೇಗೆ? ಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧವಾದ ಈ ವಿರೋಧಿ ಧರ್ಮಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ಜೀವ-ಬ್ರಹ್ಮರಲ್ಲಿ ಭೇದವನ್ನೇ ನಾವು ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ಅದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯು ಹೀಗಿದೆ- ವೇದವಾಕ್ಯಗಳು ಎಲ್ಲ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಮಿಗಿಲು. ಅಂತಹ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳು, ಜೀವ-ಬ್ರಹ್ಮರಿಗೆ ಅಭೇದವನ್ನು 'ತತ್ವಮಸಿ' ಮುಂತಾದ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆ. ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ಜೀವನಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಕಾಣುವ ದುಃಖ, ಅಜ್ಞಾನ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಸತ್ಯವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಧರ್ಮಗಳಿರುವ ಜೀವ-ಬ್ರಹ್ಮರಲ್ಲಿ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳು ಅಭೇದವನ್ನು ಹೇಗೆ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಬಲ್ಲವು? ಪ್ರಮಾಣವಾದ ವೇದವು ಜೀವ-ಬ್ರಹ್ಮರಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿರುವ ಅಭೇದವು ಸರಿಯೆನಿಸಬೇಕಾದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ಜೀವರಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ದುಃಖ, ಅಜ್ಞಾನಾದಿಗಳನ್ನು ಕಾಲ್ಪನಿಕವೆಂದೇ ಹೇಳಿ ನಮ್ಮ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಭವವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ವೇದವಾಕ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಳಿಗೆ ವಿರೋಧವುಂಟಾದಾಗ ಪ್ರಬಲವಾದ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳನ್ನನುಸರಿಸಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವುದೇ ಉಚಿತ. ಆದುದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಜೀವನ ಧರ್ಮಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಅಸತ್ಯವೆಂದು ಸಾರಾಸಗಟಾಗಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದರೆ ಜೀವ-ಬ್ರಹ್ಮರಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವಾದ ಯಾವ ವಿರೋಧಿ ಧರ್ಮಗಳು ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ವೇದವಾಕ್ಯವು ಹೇಳುವ ಜೀವ-ಬ್ರಹ್ಮರ-ಅಭೇದವು ಅಬಾಧಿತವಾಗಿ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ.

ಈ ಉತ್ತರದಿಂದ ನಮಗೆ ಸಮಾಧಾನವಾಗಲಾರದು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಭವಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಾಗದಂತೆ ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿಯೇ ಎಲ್ಲ ದರ್ಶನಕಾರರು ವೇದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸಿ ವೇದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಯಾರೂ ನಿರೂಪಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ವೇದದಲ್ಲಿ, ಯಜ್ಞದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ದರ್ಭೆ ಮುಷ್ಟಿಯನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿ 'ಇದೇ ಯಜಮಾನ' 'ಯಜಮಾನಃ ಪ್ರಸ್ತರಃ' ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಆದರೆ, ಒಂದು ಮುಷ್ಟಿದರ್ಭೆಯು ಯಜಮಾನನಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ? ಇದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ತೀರಾ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾದ ಸಂಗತಿ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಾಗದಂತೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಯೋಜಿಸಲಾಗಿದೆ. ಯಜಮಾನನು ಯಜ್ಞಶಾಲೆಯಿಂದ ಹೊರಗಿದ್ದರೂ ಅವನ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿ ದರ್ಭೆಯ ಮುಷ್ಟಿಯು ಯಜ್ಞದ ನಿರ್ವಹಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆಯೆಂದು ಆ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವಾಗಿದೆ. ಅಂತೂ ವೇದವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ವಿರೋಧವುಂಟಾದಾಗ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ವೇದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಎಲ್ಲ ವೈದಿಕ ದರ್ಶನಕಾರರು ಅನುಸರಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಕ್ರಮವನ್ನು ಉಲ್ಲಂಘಿಸಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಭವನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸಿ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ತೋರುವ ದುಃಖ ಮುಂತಾದ ಗುಣಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಕಾಲ್ಪನಿಕವೆಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸಿ ವೇದವು ಹೇಳಿದೆಯೆಂದು ಜೀವ-ಬ್ರಹ್ಮರ ಅಭೇದಕ್ಕೆ ನಾವು ಏಕೆ ಜೋತು ಬೀಳಬೇಕು? ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಾಗದಂತೆ ಆ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಯಾಕೆ ಜೋಡಿಸಬಾರದು? ಶಕ್ತಿಶಾಲಿಯಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನಾವು ಪುರುಷಸಿಂಹನೆಂದು ಕರೆಯುವುದಿಲ್ಲವೇ. ಆತನು ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವ ಸಿಂಹವೆಂದು ಯಾರೂ ಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನು ಸಿಂಹದಂತೆ ಇದ್ದಾನೆಂದು ಹೋಲಿಸಿ ಈ ಶಬ್ದವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ಅದರಂತೆ ಜ್ಞಾನ, ಆನಂದ ಮುಂತಾದ ಗುಣಗಳಿಂದಾಗಿ ಜೀವನೂ ಬ್ರಹ್ಮನಂತಿದ್ದಾನೆಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ 'ತತ್ವಮಸಿ' ಮುಂತಾದ ಅಭೇದ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನೂ ಯೋಜಿಸಬಹುದಲ್ಲವೇ? ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ವೇದವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವ ಆಗ್ರಹವೇಕೆ?

ಜೀವನಲ್ಲಿ ದುಃಖ, ಅಜ್ಞಾನ ಮುಂತಾದ ಬ್ರಹ್ಮನ ವಿರುದ್ಧ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಅನುಭವವು ಪ್ರತ್ಯಾಕ್ಷಾನುಭವವೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಮಾತ್ರ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದಲ್ಲ. ವೇದ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಇದು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಅವಲಂಬನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಜೀವನಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಜೊತೆಗೆ ಅಭೇದವನ್ನು

ತಿಳಿಸಬೇಕಿದ್ದರೆ ಮೊದಲು ಜೀವನನ್ನು ನಾವು ತಿಳಿದಿರಬೇಕು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಜೀವನನ್ನು ತಿಳಿದ ಮೇಲೆ ಆ ಜೀವನಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಜೀವನನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ಸಹಾಯವಿಲ್ಲದೆ ವೇದವಾಕ್ಯವು ಜೀವ-ಬ್ರಹ್ಮರ ಅಭೇದವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಾರದು. ಈ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಭವವು ಜೀವನನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವಾಗ ಅವನಲ್ಲಿರುವ ದುಃಖ, ದೋಷಗಳನ್ನೂ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಯೇ ಹೊರಟ ವೇದದ ಭೇದ ವಾಕ್ಯಗಳು ತನ್ನ ಮೂಲಾಧಾರವಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಅದು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟ ಜೀವರ ಗುಣಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದು ಅದಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ಜೀವರಿಗೆ ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಅಭೇದವನ್ನು ಹೇಗೆ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ?

ಇನ್ನೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ವೇದವಾಕ್ಯವು ಜೀವ-ಬ್ರಹ್ಮರ ಅಭೇದವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಾರದು. ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಜೀವನ ಅಭೇದವನ್ನು ಬೋಧಿಸಬೇಕಾದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಮೊದಲು ತಿಳಿಯುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ವೇದದ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಮಾರ್ಗವಿಲ್ಲ. ವೇದವಂತೂ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಸರ್ವಜ್ಞ, ಸರ್ವಶಕ್ತ, ಸರ್ವಕಾರಣನೆಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಅವನ ಮಹಾಮಹಿಮೆಗಳನ್ನೇ ಸಾರಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಪರಬ್ರಹ್ಮನು ಅಲ್ಪಜ್ಞನೂ, ಅಲ್ಪಶಕ್ತನೂ ಆದ ಜೀವನಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ? ಅದಕ್ಕಾಗಿ ವೇದದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಬ್ರಹ್ಮನ ಮಹಿಮೆಯೆಲ್ಲವೂ ಕಾಲ್ಪನಿಕವೆಂದು ಹೇಳಿ ಜೀವ-ಬ್ರಹ್ಮರ ಅಭೇದವನ್ನು ಯೋಜಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವೇದದ ಆಧಾರದಿಂದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡು ಆ ಮೂಲಭೂತವಾದ ವೇದದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ರೀತಿಗೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ಪರಮಾತ್ಮನ ಗುಣಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಅಲ್ಲಗಳೆದು ಜೀವ-ಬ್ರಹ್ಮರಿಗೆ ಅಭೇದವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಾಗುವುದೇ? ತನ್ನ ಆಧಾರವನ್ನೇ ಕಳಚಿದರೆ ತಾನು ಉಳಿಯಬಲ್ಲುದೇ? ವೇದವಾಕ್ಯವು ಜೀವ-ಬ್ರಹ್ಮರಿಗೆ ಅಭೇದವನ್ನು ಹೇಳುವುದೆಂದರೆ ತನಗೆ ಅವಲಂಬನೆಯಾಗಿರುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಭವ ಮತ್ತು ವೇದವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ವರ್ತಿಸಿದಂತಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ, ವೇದ ವಿರುದ್ಧವೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ವಿರುದ್ಧವೂ ಆದ ಜೀವ-ಬ್ರಹ್ಮರ ಐಕ್ಯವು ವೇದದ ಅರ್ಥವಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ

ಜೀವ-ಬ್ರಹ್ಮರಿಗೆ ಅಭೇದವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ವಾಕ್ಯಗಳು ಬ್ರಹ್ಮ ಮತ್ತು

ಜೀವ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ವೇದ ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದರೂ ಅದನ್ನು ಬಾಧಿಸಿ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಬೋಧಿಸಬಹುದು. ಹಗ್ಗವನ್ನು ನೋಡಿ 'ಇದು ಹಾವು' ಎಂದು ಭ್ರಮಿಸಿ, ನಂತರ ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡಿ ಇದು ಹಾವಲ್ಲವೆಂದು ನಮಗೆ ಜ್ಞಾನೋದಯವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಇದು ಹಾವು' ಎನ್ನುವ ಭ್ರಮೆಯುಂಟಾದರೆ ಇದು ಹಾವಲ್ಲವೆನ್ನುವ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗದು. ಆದುದರಿಂದ ಮೊದಲುಂಟಾಗುವ 'ಇದು ಹಾವು' ಎನ್ನುವ ಭ್ರಮೆಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಯೇ 'ಇದು ಹಾವಲ್ಲ' ಎನ್ನುವ ನಂತರದ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ತಾನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ನಂತರವುಂಟಾದ 'ಇದು ಹಾವಲ್ಲ' ಎನ್ನುವ ಜ್ಞಾನವು ಬಾಧಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆ ವೇದ-ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದರೂ ಅಭೇದ ವಾಕ್ಯವು ಅದನ್ನು ಯಾಕೆ ಬಾಧಿಸಬಾರದು? ಎನ್ನುವ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯುಂಟಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಹಾವಿನ ಭ್ರಮೆಯನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಅಭೇದ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೂ ತುಂಬ ಅಂತರವಿದೆ. ಯಾವುದೇ ವಿಷಯವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಬೇಕಾದರೆ ಮೊದಲು ಅದರ ಭ್ರಮೆಯುಂಟಾಗಬೇಕು. ಇದು ಹಾವೆಂದು ಭ್ರಮೆಯುಂಟಾಗದೆ ಅದನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುವ ಪ್ರಸಂಗವೇ ಇಲ್ಲ. ಯಾವ ವಿಷಯವನ್ನು ಜ್ಞಾನವು ನಿಷೇಧಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಆ ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವ ಮೊದಲನೆಯ ಜ್ಞಾನವು ಎರಡನೆಯ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಅವಲಂಬನವೆನಿಸಿದರೂ ಅದು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಬೇಕಿಲ್ಲ. ತಾನು ನಿಷೇಧಿಸಬೇಕಾದ ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವ ಮೊದಲನೆಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಯೇ ನಿಷೇಧಜ್ಞಾನವು ಉಂಟಾಗುವುದಿದ್ದರೂ ಅದು ತನ್ನ ಅವಲಂಬನವಾದ ಮೊದಲನೇ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬಾಧಿಸಬಹುದು. ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ತನ್ನ ಪ್ರಮಾಣತೆಗೆ ಮೊದಲನೇ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲ. 'ಇದು ಹಾವು' ಎನ್ನುವ ಜ್ಞಾನವು ಅಪ್ರಮಾಣವಾದಾಗ ಮಾತ್ರ 'ಇದು ಹಾವಲ್ಲ' ಎನ್ನುವ ಎರಡನೆಯ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯ. ನಿಷೇಧಜ್ಞಾನವು ಯಾವ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಮೊದಲನೆಯ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ನಿಷೇಧಜ್ಞಾನವು ತನ್ನ ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವ 'ಇದು ಹಾವು' ಎನ್ನುವ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬಾಧಿಸಲು ಯಾವ ಆತಂಕವೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಯಾವ ವಸ್ತುವನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಇದು ಹಾವಲ್ಲವೆಂದು ನಿಷೇಧಿಸಲಾಗುವುದೋ ಆ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾತ್ರ, ನಂತರ ಬರುವ ಜ್ಞಾನವು ಬಾಧಿಸಲಾರದು. 'ಇದು ಹಾವು' ಎನ್ನುವ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಎರಡು

ಭಾಗಗಳಿವೆ. ಒಂದು 'ಇದು' ಎಂಬುದಾಗಿ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಧರ್ಮಿಯ ಭಾಗ. ಇನ್ನೊಂದು 'ಹಾವು' ಎಂಬುದಾಗಿ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಹಾವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಪ್ರಕಾರ ಭಾಗ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ, ಕಲ್ಪನೆಗೊಂಡ ಹಾವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನದ ಭಾಗವನ್ನು 'ಇದು ಹಾವಲ್ಲ' ಎನ್ನುವ ಜ್ಞಾನವು ಬಾಧಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಎಲ್ಲಿ ಹಾವನ್ನು ಆರೋಪಿಸಲಾಗುವುದೋ ಅಂತಹ ಧರ್ಮಿಯಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ 'ಇದು' ಎಂಬ ಭಾಗವನ್ನು 'ಇದು ಹಾವಲ್ಲ' ಎನ್ನುವ ಜ್ಞಾನವು ಬಾಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾವಲ್ಲವೆಂದು ನಿಷೇಧಿಸುವಾಗಲೂ 'ಇದು' ಎಂಬುದಾಗಿಯೇ ಅದನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮಿಯಾಗಿ 'ಇದು' ಎಂದು ತೋರುವ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಬಾಧವಿಲ್ಲ. ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ 'ಹಾವು' ಎಂದು ತೋರುವ ಭಾಗಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಬಾಧ. 'ಇದು' ಎಂಬುದಾಗಿ ತೋರುವ ಧರ್ಮಿಯಾದ ವಸ್ತುವೇ ಇಲ್ಲವಾದರೆ 'ಹಾವಲ್ಲ' ಎಂದು ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು? ಆದುದರಿಂದ ನಂತರ ಬರುವ ಜ್ಞಾನವು ಮೊದಲನೆಯ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ತೋರುವ ಹಾವನ್ನು ಬಾಧಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ, ಮೊದಲನೆಯ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ 'ಇದು' ಎಂಬುದಾಗಿ ತೋರುವ ಧರ್ಮಿಯನ್ನು ಬಾಧಿಸಲಾರದು.

ಅದರಂತೆ ಜೀವ-ಬ್ರಹ್ಮರಲ್ಲಿ ಅಭೇದವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವಾಗ ಜೀವ-ಬ್ರಹ್ಮರೇ ಧರ್ಮಿಯಾದ ವಸ್ತುಗಳು. ಜೀವನೆಂದರೆ ದುಃಖ, ಅಜ್ಞಾನ, ದೌರ್ಬಲ್ಯಗಳಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿ. ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದರೆ ಮಿತಿಯೇ ಇಲ್ಲದ ಜ್ಞಾನ, ಶಕ್ತಿ, ಆನಂದಗಳಿಂದ ತುಂಬಿದ ವ್ಯಕ್ತಿ. ಈ ಜೀವ-ಬ್ರಹ್ಮರನ್ನೇ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿ, ಅವುಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು. ಅಪಾರ ಗುಣಶಕ್ತಿಸಂಪನ್ನನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನೂ ದೋಷ, ದುಃಖ ದೌರ್ಬಲ್ಯಗಳ ನೆಲೆಯಾದ ಜೀವನನ್ನೂ ವೇದ ಮತ್ತು ಅನುಭವಗಳಿಂದ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವಾಗಲೇ ಜೊತೆಗೆ ಅವುಗಳಿಗೆ ಭಿನ್ನತೆಯೂ ತೋರಿಯೇ ತೋರುತ್ತದೆ. ಹಗ್ಗದಲ್ಲಿ ಹಾವು ತೋರಿದಾಗ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಕಾಣುವ ಹಾವನ್ನು ಬಾಧಿಸುವಂತೆ ಜೀವ-ಬ್ರಹ್ಮರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ತೋರುವ ಬೇರೆ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಾಧಿಸಬಹುದಾದರೂ ಎಲ್ಲಿ ನಾವು ಐಕ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿರುವೆವೋ ಆ ಧರ್ಮಿಯೆನಿಸಿದ ಜೀವ-ಬ್ರಹ್ಮರ ಸ್ವರೂಪದ ಜೊತೆಗೆಯೇ ಹೊಳೆಯುವ ಅವುಗಳ ವಿಶಿಷ್ಟತೆ ಹಾಗೂ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಆ ವಾಕ್ಯವು ಹೇಗೆ ಬಾಧಿಸಲಿ? ನಮ್ಮ ಎದುರಿಗೆ ಚಕಚಕ

ಹೊಳೆಯುವ ವಸ್ತು ಬೆಳ್ಳಿಯಲ್ಲವೆನ್ನುವ ಜ್ಞಾನವು ಆ ಬೆಳ್ಳಿಯನ್ನು ಬಾಧಿಸಬಹುದಲ್ಲದೆ ಎದುರಿಗಿರುವ ಚಕಚಕ ಹೊಳೆಯುವ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಬಾಧಿಸಬಲ್ಲುದೇ?

ಜೀವ-ಬ್ರಹ್ಮರಲ್ಲಿ ಐಕ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಜೀವ-ಬ್ರಹ್ಮರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿದರೆ ಸಾಲದೆ? ಜೀವನಲ್ಲಿರುವ ಪರಿಮಿತಿ, ಅಜ್ಞಾನ, ಕ್ಲೇಶಗಳನ್ನಾಗಲೀ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿರುವ ಪರಿಪೂರ್ಣತೆ, ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನಾಗಲೀ ಗುರುತಿಸುವ ಆವಶ್ಯಕತೆಯಿದೆಯೇ? ಹಗ್ಗವನ್ನು ಹಾವೆಂದು ಭ್ರಮಿಸುವಾಗ ಹಾವಿನಿಂದ ಹಗ್ಗವನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸುವ ಅದರ ವಿಶಿಷ್ಟ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ನಾವು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಉದ್ದವಾಗಿ ಓರೆ-ಕೋರೆಯಾಗಿರುವ ವಸ್ತು, ಚಕಚಕನೇ ಹೊಳೆಯುವ ಬೆಳ್ಳಗಿನ ವಸ್ತು ಎಂದು ಮಾತ್ರ ಹಗ್ಗ, ಚಿಪ್ಪಿಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಅಲ್ಲಿ ಹಾವು ಮತ್ತು ಬೆಳ್ಳಿಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತೇವೆ; ನಂತರ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡ ಆ ಧರ್ಮವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅದರಂತೆ ಜೀವ-ಬ್ರಹ್ಮರಲ್ಲಿ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವಾಗ ಬ್ರಹ್ಮನ ಯಾವ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸದೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡು ಅವನಲ್ಲಿ ಜೀವನ ಐಕ್ಯವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಬಹುದಲ್ಲವೇ? ಸರ್ವಶಕ್ತಿ, ಪೂರ್ಣಜ್ಞಾನ ಮುಂತಾದ ಅವನ ಯಾವ ವಿಶಿಷ್ಟಧರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ರೀತಿಯಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಅವನಲ್ಲಿ ನಮಗಿಂತ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಸಂದರ್ಭವೇ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಗ್ಗವನ್ನು ದೀರ್ಘವಾದ ವಕ್ರ ವಕ್ರವಾದ ವಸ್ತುವೆಂದು ಸಾಮಾನ್ಯರೂಪದಿಂದ ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಅದು ಹಾವಿನಿಂದ ವಿಭಿನ್ನವಾದ ವಸ್ತುವೆಂದು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಾಗಲಾರದು. ಅದರಂತೆ, ಜೀವರಿಂದ ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸದೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ರೂಪವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ವೇದವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ತಿಳಿದುಕೊಂಡು ಜೀವ-ಬ್ರಹ್ಮರ ಐಕ್ಯವನ್ನು ವೇದವು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು ಏನು ಅಡ್ಡಿ? ಐಕ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ಅಗತ್ಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನ ಜ್ಞಾನವು ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸದೆ ಸಾಮಾನ್ಯರೂಪವಾಗಿ ಬರುವುದರಿಂದ ಅದರಿಂದ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವೇನಿದೆ? ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಏಳುತ್ತದೆ.

ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯ ರೂಪದಿಂದ ತಿಳಿಯುವುದೆಂದರೆ ಹೇಗೆ? ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬರೀ ಚೈತನ್ಯರೂಪವೆಂದು ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದರೆ ಸಾಕೇ? ಅಂತಹ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ತನಗೆ ಐಕ್ಯವಿದೆಯೆಂದರೆ ತಾನು

ಚೈತನ್ಯರೂಪಿಯೆಂದು ಮಾತ್ರ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಜೀವನು ಚೈತನ್ಯರೂಪಿಯೆಂಬುದನ್ನು ದ್ವೈತವಾದಿಗಳೂ ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಜೀವನಿಗೆ ಚೈತನ್ಯದ ಐಕ್ಯವೇ ಜೀವ-ಬ್ರಹ್ಮರ ಅಭೇದವೆನ್ನುವುದಾದರೆ ಇಲ್ಲಿ ದ್ವೈತ, ಅದ್ವೈತ ವಿವಾದಕ್ಕೆ ಎಡೆಯೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಜೀವರಿಗೆ ಚೈತನ್ಯರ ಅಭೇದವು ಸರ್ವಸಮ್ಮತವಾದ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ಸರ್ವಜ್ಞನೂ, ಸರ್ವಶಕ್ತನೂ, ಪರಿಪೂರ್ಣನೂ ಆದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಅವನಿಂದ ಜೀವರಿಗೆ ಅಭೇದವನ್ನು ಹೇಳುವುದೇ ನಿಜವಾದ ಜೀವ-ಬ್ರಹ್ಮರ ಐಕ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಾಗ ಜೀವ-ಬ್ರಹ್ಮರಿಗೆ ಭೇದವು ತೋರಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಐಕ್ಯವನ್ನು ಬೋಧಿಸಲು ಧರ್ಮಿಯಾದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಯುವಾಗಲೇ ಭೇದವು ತೋರುತ್ತಿದ್ದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು ಹೇಗೆ? ಧರ್ಮಿಯನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡುವ, ಐಕ್ಯವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಅವಲಂಬನವಾಗಿ ಪ್ರಬಲವಾಗಿರುವ ವಾಕ್ಯದಿಂದಲೇ ವಿರೋಧವಿರುವಾಗ ವೇದವಾಕ್ಯವು ಐಕ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಇನ್ನೊಂದು ವಿಷಯವನ್ನೂ ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಚಿಪ್ಪಿಯನ್ನು ನೋಡಿ ಇದು ಬೆಳ್ಳಿಯೆಂದು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಈ ಜ್ಞಾನವು ಒಂದು ಅಂಶದಲ್ಲಿ ಭ್ರಮೆಯಾದರೆ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶದಲ್ಲಿ ಯಥಾರ್ಥವೂ ಆಗಿದೆ. ಆ ಚಿಪ್ಪಿಯನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದ ನಂತರ ಇದು ಬೆಳ್ಳಿಯಲ್ಲವೆಂದು ಬಾಧಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುವುದರಿಂದ ನಿಷೇಧಿಸಲ್ಪಡುವ 'ಬೆಳ್ಳಿ' ಎನ್ನುವ ಅಂಶದಲ್ಲಿ 'ಇದು ಬೆಳ್ಳಿ' ಎನ್ನುವ ಜ್ಞಾನವು ಭ್ರಮೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ 'ಇದು ಬೆಳ್ಳಿ' ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಧರ್ಮಿಯಾಗಿ ತೋರುವ ಎದುರಿಗೆ ಇರುವ ಚಿಪ್ಪಿಯನ್ನು 'ಇದು' ಎಂಬುದಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ಅಂಶದಲ್ಲಿ ಇದು ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ವಿವರಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಒಂದು ಜ್ಞಾನವು 'ಇದು' ಎನ್ನುವ ಅಂಶದಲ್ಲಿ ಯಥಾರ್ಥವೂ, 'ಬೆಳ್ಳಿ' ಎನ್ನುವ ಅಂಶದಲ್ಲಿ ಅಯಥಾರ್ಥವೂ ಆಗಿದೆ. ಭಾಗಶಃ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಭಾಗಶಃ ಅಪ್ರಮಾಣವೂ ಆಗಿದೆ.

ಅದರಂತೆ ವೇದವು ಸರ್ವಜ್ಞನೂ ಪರಿಪೂರ್ಣನೂ ಸರ್ವಶಕ್ತನೂ ಆದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿ ಅವನಿಗೆ ಜೀವನ ಅಭೇದವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಬರೇ ಚೇತನವಸ್ತುವನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿ ಜೀವನ ಅಭೇದವನ್ನು ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಜೀವ-ಬ್ರಹ್ಮರಿಗೆ ಐಕ್ಯವು ಸಿದ್ಧಿಸಲಾರದು. ಅಂತಹ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವ

ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳಿಂದ ಪೂರ್ಣನಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಅಲ್ಪಶಕ್ತಿ, ಅಲ್ಪಜ್ಞಾನವುಳ್ಳ ಜೀವರಿಂದ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಗೊಂಡ ಬ್ರಹ್ಮನ ಎಲ್ಲ ಗುಣಮಹಿಮೆಗಳಿಗೆ ಸಂಚಕಾರವುಂಟಾಗಲೇಬೇಕು. ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಆ ಗುಣಧರ್ಮಗಳೆಲ್ಲ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇಲ್ಲವೆನ್ನಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಇವೆಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳು ವೇದದ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದಲೂ ತಿಳಿಯಲು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಜೀವ-ಬ್ರಹ್ಮರ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಬ್ರಹ್ಮನ ಮಹಾಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಹೇಳುವ ವೇದದ ಈ ಭಾಗವು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. 'ಇದು ಬೆಳ್ಳಿ' ಎನ್ನುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ಒಂದು ಭಾಗವು ಪ್ರಮಾಣವೂ ಇನ್ನೊಂದು ಭಾಗವು ಅಪ್ರಮಾಣವೂ ಆಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಆದರೆ ಜಗತ್ತಿನ ಪ್ರಧಾನತತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು ಹೊರಟ ವೇದವು ಏಕವಾಕ್ಯತೆಯಿಂದ, ಒಟ್ಟಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿದೆ. ಅದರ ಒಂದು ಭಾಗವು ಪ್ರಮಾಣ; ಇನ್ನೊಂದು ಭಾಗವು ಅಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಯಾವ ವೈದಿಕ ಮತಾನುಯಾಯಿಗಳೂ ಹೇಳಲಾರರು. ಆದುದರಿಂದ ಧರ್ಮಗಳೊಂದಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ವೇದಭಾಗವು ಅಪ್ರಮಾಣ; ಐಕ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವ ವೇದಭಾಗ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ವೇದವನ್ನು ವಿಭಜಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೇ? ವೇದವು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುವಾಗ ಅದರ ಒಂದು ಭಾಗವೂ ಅಪ್ರಮಾಣವಾಗದಂತೆ ವೇದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಾವು ವಿವರಿಸಬೇಕು. ಆದುದರಿಂದ ಗುಣಪರಿಪೂರ್ಣನಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿ ಅವನಿಗೆ ಜೀವರ ಐಕ್ಯವನ್ನು ವೇದವು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲದಂತಾಗಿದೆ.

ಅಭೇದ ವಾಕ್ಯದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ

ವೇದದಲ್ಲಿ ಜೀವ-ಬ್ರಹ್ಮರಿಗೆ ಅಭೇದವನ್ನು ಹೇಳುವಂತೆ ತೋರುವ ಅನೇಕ ವಾಕ್ಯಗಳಿರಬಹುದು. ಇದರಿಂದ ಆ ವಾಕ್ಯವು ಅಭೇದವನ್ನೇ ಹೇಳಬೇಕಿಲ್ಲ. ಬೇರೆಬೇರೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿಂದ ನಾವು ಅಭೇದವನ್ನು ಹೇಳುವುದುಂಟು. 'ಊರಿನ ಜನರೆಲ್ಲ ಮೈದಾನದಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿದ್ದಾರೆ' ಎಂದರೆ ಎಲ್ಲ ಜನರು ಒಂದೆಡೆ ಸೇರಿದ್ದಾರೆಂದೇ ಸಹಜವಾಗಿ ನಮಗೆ ಹೊಳೆಯುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ-ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಈ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಯಾರೂ ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. 'ಈ ನಾಡಿನ ಜನರೆಲ್ಲ ಒಂದಾಗಿದ್ದಾರೆ' 'ಹಿಂದೂ ಜನತೆಯು ಒಂದಾಗಿದೆ' ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ನಾವೆಲ್ಲರೂ ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ ಒಂದು ಎಂದರೆ

ಜನರು ತಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ, ಭಿನ್ನತೆಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಒಬ್ಬರೇ ಆಗಿ ಉಳಿದಿದ್ದಾರೆಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆಯೇ? ಜನರು ಐಕಮತ್ಯದಿಂದ ಇದ್ದಾರೆ; ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಬದಿಗಿಟ್ಟು ಏಕಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಸಂಘಟಿತರಾಗಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದೇ ವಾಕ್ಯದ ಸಹಜವಾದ ಅರ್ಥ. ಅದರಂತೆ ಜೀವರು ಬ್ರಹ್ಮನ ಜೊತೆಗೆ ಒಂದಾಗಿದ್ದಾರೆ, ಏಕೀಭೂತರಾಗಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೂ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆದ ಜೀವರು ವೈಕುಂಠದಂತಹ ಪರಮಾತ್ಮನ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನ ಜೊತೆಗೆ ಇದ್ದಾರೆ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಯಾಕೆ ಮಾಡಬಾರದು? ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನ ಇಚ್ಛೆಯನ್ನು ತಿಳಿಯದೆ ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ನಾವು ವರ್ತಿಸುವುದುಂಟು. ಆದರೆ, ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನ ಇಚ್ಛೆಗೆ, ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿಯೇ ನಾವು ಆಲೋಚಿಸುತ್ತೇವೆ. ಭಗವಂತನ ಜೊತೆಗೆ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತೇವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅವನ ಜೊತೆಗೆ ಒಂದಾಗುತ್ತೇವೆ. ಭಗವಂತನ ಜೊತೆಗೆ ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಐಕಮತ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತೇವೆ ಎಂಬುದಾಗಿಯೂ ಜೀವ-ಬ್ರಹ್ಮರ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. 'ಈ ಊರಿನಲ್ಲಿ ಇವನೊಬ್ಬನೇ ವ್ಯಕ್ತಿ' ಎಂಬುದಾಗಿಯೂ ಪ್ರಯೋಗಿಸುತ್ತೇವೆ. ಇವನ ಹೊರತು ಊರಿನಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಜನರೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಇದರ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಈ ಊರಿನಲ್ಲಿ ಈತನೇ ವಿಶಿಷ್ಟ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಉಳಿದವರೆಲ್ಲರೂ ಈತನ ನಿಯಂತ್ರಣದಲ್ಲಿ ಇದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದೇ ಈ ವಾಕ್ಯದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಅದರಂತೆ 'ಬ್ರಹ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಇರುವನು. ಇದೆಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮನೇ' ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳೂ ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನೂ, ಎಲ್ಲವೂ ಅವನ ಅಧೀನವೆನ್ನುವ ಅವನ ಸ್ವತಂತ್ರತೆಯನ್ನೂ ಬೋಧಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಈ ವಾಕ್ಯವು ಜೀವ-ಬ್ರಹ್ಮರ ಅಭೇದವನ್ನೇ ಬೋಧಿಸಬೇಕಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಜೀವ-ಬ್ರಹ್ಮರಿಗೆ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆಯೆಂದು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾದ ಎಲ್ಲ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳಿಗೂ ಐಕ್ಯದ ಬದಲು ಬೇರೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸಹಜವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು. ಆದುದರಿಂದ ಈ ವಾಕ್ಯಗಳು ಐಕ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ನಿಃಸಂದಿಗ್ಧ ಪ್ರಮಾಣಗಳಾಗಲಾರವು. ಐಕ್ಯದ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಅರ್ಥವನ್ನೂ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿರುವುದರಿಂದ ಈ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಸಾವಕಾಶ ಪ್ರಮಾಣಗಳೆಂದು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಜೀವ-ಬ್ರಹ್ಮರಿಗೆ ಭಿನ್ನತೆಯೇ ಇದೆ, ಐಕ್ಯವಿಲ್ಲವೆನ್ನುವ ಸುಸ್ಪಷ್ಟ ವಾಕ್ಯಗಳು ವೇದದಲ್ಲಿ ತುಂಬಾ ಇವೆ. ಇವುಗಳಿಗೆ

ಜೀವ-ಬ್ರಹ್ಮರ ಭೇದದ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಇವುಗಳನ್ನು ನಿರವಕಾಶ ಪ್ರಮಾಣಗಳೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಅಭೇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಾಕ್ಯಗಳು ಸಾವಕಾಶಗಳಾಗಿವೆ. ಅವುಗಳಿಗೆ ಅಭೇದದ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು. ಭೇದವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ವಾಕ್ಯಗಳು ನಿರವಕಾಶಗಳಾಗಿವೆ. ಅವುಗಳಿಗೆ ಈ ಅರ್ಥದ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಯಾರೂ ಹೇಳಲಾರರು. ಇಂತಹ ನಿರವಕಾಶ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ವಿರೋಧವಿರುವಾಗ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳು ಅಭೇದವನ್ನು ಹೇಳಲು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ?

ಅಂತೂ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳು ಐಕ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು ಮೂರು ತರಹದ ವಿರೋಧಗಳಿವೆ. ೧. ಎಲ್ಲ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗಿಂತ ಮಿಗಿಲಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಭವದ ವಿರೋಧ. ೨. ಅಭೇದವನ್ನು ಹೇಳುವ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಅವಲಂಬನವಾಗಿ ಜೀವರನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳು. ಹೀಗೆ ಆಧಾರಭೂತಗಳಾದ ಎರಡು ಪ್ರಮಾಣಗಳ ವಿರೋಧ, ೩. ಭೇದವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ನಿರವಕಾಶ (ಬೇರೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದ) ಭೇದ ವಾಕ್ಯಗಳ ವಿರೋಧ. ಇಂತಹ ಪ್ರಬಲ ಪ್ರಮಾಣ ವಿರೋಧದ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳು ಐಕ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲದಂತಾಗಿದೆ.

ಭೇದವಾಕ್ಯಗಳು ನಿರವಕಾಶ

ಅಭೇದ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಸರಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಸಾವಕಾಶಗೊಳಿಸುವಂತೆ ಭೇದವನ್ನು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಸಾವಕಾಶಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನೂ ಕೆಲವರು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಕೆಲವು ವೇದವಾಕ್ಯಗಳು ಭೇದವನ್ನು ಹೇಳಿರಬಹುದು. ಅದರಿಂದಲೇ ಭೇದವು ಸತ್ಯವಾಗಬೇಕಿಲ್ಲ. ರೂಪವೇ ಇಲ್ಲದ ಆಗಸದಲ್ಲಿ ಕಾಲ್ಪನಿಕವಾದ ನೀಲರೂಪವು ತೋರುವಂತೆ ಜೀವ-ಬ್ರಹ್ಮರಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿ ಇಲ್ಲದ ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಭೇದವನ್ನು ವೇದವಾಕ್ಯಗಳು ಹೇಳಿವೆಯೆಂದು ಭೇದವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಸತ್ಯವಾದ ಭೇದವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸದೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಯೋಜಿಸಬಹುದೆಂದು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಐಕ್ಯ ವಾಕ್ಯಗಳಂತೆ ಭೇದ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಸಾವಕಾಶಗಳೆಂದು ಯಾಕೆ ಹೇಳಬಾರದೆಂದು ಅವರು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದರೆ ವೇದವಾಕ್ಯವು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ

ವಿಷಯವನ್ನು ಅಸತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಹೊರತು, ಆ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ಅಸತ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಆ ವೇದವಾಕ್ಯವನ್ನೇ ಅಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ವೇದವಾಕ್ಯವನ್ನು ಯೋಜಿಸುವ ವಿಧಾನವಲ್ಲ. ಆ ವಾಕ್ಯದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಧಕ್ಕೆಯಾಗದಂತೆ ಅದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವುದೇ ವೇದವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ರೀತಿಯಾಗಿದೆ. ಒಂದು ವಾಕ್ಯವು ಹೇಳುವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅಸತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುವುದೂ, ಆ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಅಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಒಂದೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ನೀಲಬಣ್ಣವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಅಪ್ರಮಾಣವಾಗಬಹುದು. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯ ಮತ್ತು ವಸ್ತುವಿನ ದೋಷದಿಂದಾಗಿ ಇಲ್ಲದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಅಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಆದರೆ ವೈದಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಅನುಯಾಯಿಗಳೆಲ್ಲರೂ ವೇದವನ್ನು ಪರಮಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದುದರಿಂದ ವೇದದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಭಂಗಬರುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವೇದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ವೈದಿಕ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಭೇದವನ್ನು ಹೇಳುವ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳು ಸುಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಸತ್ಯವಾದ ಭೇದವನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಇದರ ಹೊರತು ಅವುಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಯಾವುದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ 'ಸತ್ಯಂ ಭಿದಾ, ಸತ್ಯಂ ಭಿದಾ' ಮುಂತಾದ ಅನೇಕ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳು ಭೇದವನ್ನು ಸತ್ಯವೆಂದೇ ಸಾರಿಸಾರಿ ಹೇಳಿರುವಾಗ ವೇದವು ಕಾಲ್ಪನಿಕವಾದ ಭೇದವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದು ಅಪಾರ್ಥಮಾಡುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ವೇದ, ಉಪನಿಷತ್, ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಜೀವ-ಬ್ರಹ್ಮರ ಭೇದವು ಕಾಲ್ಪನಿಕವಲ್ಲವೆನ್ನಲು ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಕಾರಣವಿದೆ. ಜೀವ-ಬ್ರಹ್ಮರಿಗೆ ಸಂಸಾರದೆಶೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಭೇದವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ಕಥಂಚಿತ್ ಕಾಲ್ಪನಿಕವೆನ್ನಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಬಹುದಿತ್ತು. ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನವಿರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಸಂಸಾರ ದೆಶೆಯಲ್ಲಿರುವ ಭೇದವು ಅಜ್ಞಾನದ ಕಲ್ಪನೆಯೆಂದು ಹೇಳಬಹುದಿತ್ತು. ಆದರೆ, ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಜೀವ-ಬ್ರಹ್ಮರಲ್ಲಿ ಭೇದವಿದೆಯೆಂದು ವೇದೋಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ.

'ಪ್ರಜ್ಞಾನೇತ್ರೋಽಲೋಕಃ' 'ಅಲೋಕಃ-ಲೋಕಾತೀತನಾದ ಮುಕ್ತನು 'ಪ್ರಜ್ಞಾನೇತ್ರಃ'- ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ನಿಯಮಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಮುಕ್ತಿ

ಯಲ್ಲಿರುವ ಚೇತನನಿಗೂ ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿಯಮಾಕನೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಜ್ಞಾನ ರೂಪಿಯಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮನನ್ನೇ 'ಪ್ರಜ್ಞಾ' ಎನ್ನುವ ಪದವು ಬೋಧಿಸುತ್ತದೆ. 'ಪ್ರಜ್ಞಾ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾ ಬ್ರಹ್ಮ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಇಲ್ಲಿಯೇ 'ಪ್ರಜ್ಞಾ' ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಪರಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಚೇತನನನ್ನು ಪರಬ್ರಹ್ಮನು ನಿಯಮಿಸಬೇಕಾದರೆ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಜೀವನಿಗೆ ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ಇರುವ ಭೇದ ಮತ್ತು ಅವನ ದಾಸಭಾವವು ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಅನುಸ್ಯೂತವಾಗಿರ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಜೀವ-ಬ್ರಹ್ಮರಿಗೆ ಭೇದವಿದೆಯನ್ನುವುದನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಲು ಇದೊಂದೇ ವಾಕ್ಯವಲ್ಲ. ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ಸುಸ್ಪಷ್ಟ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳೂ ಇವೆ. 'ಪರಂಜ್ಯೋತಿರುಪಸಂಪದ್ಯ ಸ್ವೇನ ರೂಪೇಣ ಅಭಿನಿಷ್ಪದ್ಯತೇ' ಜ್ಯೋತಿರೂಪಿಯಾದ ಜೀವನು ಪರಂಜ್ಯೋತಿಯಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಬಳಿಗೆ ಬಂದು ತನ್ನದೇ ಆದ ಜ್ಞಾನಾನಂದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆಂದು ಈ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥ. ಜೀವನು ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನ ಬಳಿಗೆ ಬರಬೇಕಾದರೆ ಜೀವ-ಬ್ರಹ್ಮರೆಂಬ ಎರಡು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಇದ್ದಾರೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಜೀವನು ಬ್ರಹ್ಮನ ಸಮೀಪಕ್ಕೆ ಬಂದು ತಾನು ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯದೆ ಅಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿದ್ದ ತನ್ನ ನಿಜಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಎಂಬುದಾಗಿ ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಜೀವ-ಬ್ರಹ್ಮರ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಇದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ.

'ಪರಮಂ ಸಾಮ್ಯಮುಪೈತಿ', 'ಮಮ ಸಾಧರ್ಮ್ಯಮಾಗತಾಃ' ಎಂದು ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳು ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಜೀವನು ಪರಮಾತ್ಮನಂತೆ ಇರುತ್ತಾನೆ; ಪರಮಾತ್ಮನಂತೆ ಜ್ಞಾನ, ಆನಂದ ಮುಂತಾದ ಅವನ ಸಮಾನಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಜೀವನು ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಆಗುವುದಲ್ಲ. ಅವನಂತೇ ಇರುತ್ತಾನೆ. ಅವನಲ್ಲಿರುವಂತಹ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾನೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಿಯೂ ಜೀವ-ಬ್ರಹ್ಮರು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೇ? 'ಸೋಽಶ್ನುತೇ ಸರ್ವಾನ್ ಕಾಮಾನ್ ಸಹ ಬ್ರಹ್ಮಣಾ ವಿಪಶ್ಚಿತಾ' ಈ ವಾಕ್ಯವಂತೂ ಇನ್ನೂ ವಿಶದವಾಗಿ ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಜೀವ-ಬ್ರಹ್ಮರ ಭೇದವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಜೀವನು ಬ್ರಹ್ಮನ ಜೊತೆಗೇ ದಿವ್ಯ ಆನಂದವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆಂದು ಈ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವಾಗಿದೆ. ಜೀವನು ಬ್ರಹ್ಮನ ಜೊತೆಗೆ ಇರುವುದೆಂದರೆ ಇಬ್ಬರೂ

ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಬೇರೆಬೇರೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ 'ಜಗದ್ ವ್ಯಾಪಾರ ವರ್ಜಂ' ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ 'ಮುಕ್ತನಿಗೆ ಜಗತ್ತಿನ ಯಾವ ವ್ಯವಹಾರದ ಸಂಬಂಧವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲ ವ್ಯಾಪಾರಗಳನ್ನು ಭಗವಂತನೊಬ್ಬನೇ ನಡೆಸುತ್ತಾನೆ. ಜೀವನು ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಜಗತ್ತಿನ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ತೊಡಗದೆ ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಚೈತನ್ಯ ಆನಂದವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಜೀವ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮರಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸ, ವೈಧರ್ಮ್ಯಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸಿ ಅಲ್ಲಿ ಭೇದವೇ ಇದೆಯೆಂದು ಸಮರ್ಥಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಅಜ್ಞಾನದ ಲವಲೇಶ ಸಂಸರ್ಗವೂ ಇಲ್ಲದ ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರೊಳಗೆ ಭೇದವು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತಿರುವಾಗ ಇದನ್ನು ಅಜ್ಞಾನ ಕಲ್ಪಿತವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಹೇಗೆ?

ಅದ್ವೈತವಾದ ಮತ್ತು ಶೂನ್ಯವಾದಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ಸಾಮರಸ್ಯ

ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಬೌದ್ಧರ ಶೂನ್ಯವಾದವನ್ನು ಖಂಡಿಸಿ ಅದ್ವೈತ ವಾದವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ್ದಾರೆಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರಚಲಿತವಾದ ವಿಚಾರವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅದ್ವೈತವಾದವು ಶೂನ್ಯವಾದವನ್ನು ಖಂಡಿಸುವ ಭರದಲ್ಲಿ ಅದರಿಂದ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪ್ರಭಾವಿತವಾಗಿದೆ. ಎರಡೂ ದರ್ಶನಗಳನ್ನು ತುಲನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ವಿಮರ್ಶಿಸಿದರೆ ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಅಂತರವಿಲ್ಲವೆಂದು ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾಚೀನ ದಾರ್ಶನಿಕರೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುವರು. ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮತ್ತು ಸುಧಾಗ್ರಂಥ ದಲ್ಲಿಯೂ ಎರಡೂ ದರ್ಶನಗಳು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಭಿನ್ನವಾಗಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಾಗಿದೆ. ಶೂನ್ಯವಾದವು ಶೂನ್ಯವೇ ಪರತತ್ವವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರೆ ಅದ್ವೈತವಾದದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಪರತತ್ವವಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಪರತತ್ವದ ವಿಷಯ ದಲ್ಲಿಯೇ ಎರಡೂ ದರ್ಶನಗಳಿಗೆ ಮೂಲಭೂತ ಭಿನ್ನತೆಯಿದೆಯಲ್ಲವೇ? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಪರತತ್ವದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ವಿದೆಯಲ್ಲದೆ ಪರತತ್ವ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ಎರಡೂ ದರ್ಶನಗಳ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ನೋಡಿದಲ್ಲಿ ಏನು ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಶೂನ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಗುಣ, ನಿರಾಕಾರ, ಅವಿಜ್ಞೇಯ ಮುಂತಾಗಿ ಬೌದ್ಧದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಲಾದಂತೆಯೇ ಪರಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತುವನ್ನು ಅದ್ವೈತವಾದಿಗಳು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಶೂನ್ಯ ತತ್ವಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನದೇನೂ ಅದ್ವೈತ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಪರತತ್ವದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಎರಡೂ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿಭಿನ್ನತೆಯೂ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ.

ಜಗತ್ತು ಅಸತ್ಯವೆಂದು ಬೌದ್ಧದರ್ಶನವು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದರೂ ಶೂನ್ಯ ತತ್ವಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುವವರೆಗೆ ಈ ಜಗತ್ತು ನಮಗೆ ತೋರುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಎಲ್ಲ ವ್ಯವಹಾರಗಳು ನಡೆಯುತ್ತದೆಯೆನ್ನುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಬೌದ್ಧರು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯೆಯೆನ್ನುವ ಬದಲು ಅಸತ್ಯವೆನ್ನುವ ಶಾಬ್ದಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸದ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಯಾವುದೇ ತಾತ್ವಿಕ ಭಿನ್ನತೆಯ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲ.

ಬೌದ್ಧರು ವೇದಗಳಿಗೆ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದರೆ ಅದ್ವೈತವಾದವು ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿದಿದೆ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಎರಡು ದರ್ಶನಗಳ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದಲ್ಲವೇ? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಬಹುದು. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿ ವೇದಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಾವು ಅವರನ್ನು ಅಭಿನಂದಿಸಲೇಬೇಕು. ಆದರೆ ತಾತ್ವಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿವೇಚನೆ ಮಾಡುವಾಗ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಎರಡು ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತರವು ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಆಚಾರ್ಯರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದ್ವೈತವಾದವು ವೇದವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರೂ ಸಮಗ್ರವೇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಪರಬ್ರಹ್ಮತತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಭಾಗವು ಮಾತ್ರ ಪ್ರಮಾಣ. ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ವೇದದ ವಿಸ್ತಾರ ಭಾಗವಾದ ಕರ್ಮಕಾಂಡ ಮತ್ತು ಸಗುಣಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಅವನನ್ನು ಸರ್ವಜ್ಞ, ಸರ್ವೇಶ್ವರ ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ವರ್ಣಿಸುವ ಬ್ರಹ್ಮಕಾಂಡದ ಬಹುಭಾಗವು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ. ಅದು ಸತ್ಯವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದಿಲ್ಲ; ಅತತ್ವಾವೇದಕವಾಗಿದೆ. ನಿರ್ಗುಣ ಅಖಂಡ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಕೆಲವು ಭಾಗ ಮಾತ್ರ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಅದ್ವೈತವಾದದ ಆಶಯವಾಗಿದೆ. ಅದ್ವೈತವಾದದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ ಶೂನ್ಯವಾದದ ಶೂನ್ಯವಸ್ತುವಿಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿಲ್ಲವೆಂದ ಮೇಲೆ ಆ ಅಂಶದಲ್ಲಿ ವೇದದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಬೌದ್ಧರೂ ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾರರು. ಸರ್ವೇಶ್ವರನಾದ ಭಗವಂತ ಮತ್ತು ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿ ಕರ್ಮಜಾಲದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತ್ರ ಬೌದ್ಧರ ವಿರೋಧವಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ತಮಗೆ ಅನುಕೂಲವಾದ ವೇದಭಾಗದ ಬಗ್ಗೆ ಅವರ ವಿರೋಧವಿರಲಾರದು. ಅಂತೂ ಎರಡು ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಯಾವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಆಚಾರ್ಯರು ಬಲವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಬೌದ್ಧರ ಮತ್ತು ಅದ್ವೈತವಾದಿಗಳ ಆಚಾರ, ವ್ಯವಹಾರಗಳಲ್ಲಿ ತುಂಬ ಅಂತರವಿದೆ. ಅದ್ವೈತವಾದದಲ್ಲಿ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮಾನುಷ್ಠಾನಕ್ಕೆ ಪೂರ್ಣ ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಪೂಜೆ, ಜಪ, ಯಜ್ಞ, ಹಬ್ಬ ಹಾಗೂ ವಿವಿಧ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಬೌದ್ಧರಿಗೂ ಅದ್ವೈತಿಗಳಿಗೂ ಬಹಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ರಾಮ-ಕೃಷ್ಣಾದಿ ಭಗವದ್ರೂಪಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವೈದಿಕ ದೇವತೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವಿಶೇಷ ಭಕ್ತಿಭಾವನೆಯುಳ್ಳ ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿರುವ ಅದ್ವೈತ ಮತಾನುಯಾಯಿಗಳು ದ್ವೈತಮತಾನುಯಾಯಿಗಳಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಸಮೀಪರೆನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ. ಸನಾತನ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮ ರಕ್ಷಣೆಯಲ್ಲಿ ತ್ರಿಮತಸ್ಥರೂ ಸಂಯುಕ್ತವಾಗಿ ಸಂಘಟಿತವಾಗಿ ಕಾರ್ಯ ಮಾಡುವುದು ಇಂದು ಅವಶ್ಯವೂ ಆಗಿದೆ. ಕೇವಲ ತಾತ್ವಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಈ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವ ಅಪಾರ್ಥವನ್ನೂ ಮಾಡಬಾರದಾಗಿ ಅಪೇಕ್ಷಿಸುತ್ತೇವೆ.

ವಿಶೇಷ

ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅನಂತಗುಣಗಳನ್ನು ಶಬ್ದವು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಅವನು ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣ, ಸರ್ವಜ್ಞ, ಸರ್ವಶಕ್ತ, ಆನಂದಪೂರ್ಣ ಮುಂತಾಗಿ ವರ್ಣಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಗುಣಗಳಿಗೂ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೂ ಭೇದವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದಾಗ ಭೇದವೆನ್ನುವ ಒಂದು ಧರ್ಮವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಉಳಿದ ಗುಣಗಳಂತೆ ಆ ಭೇದಕ್ಕೂ, ಭಗವಂತನಿಗೂ ಭೇದವನ್ನೇ ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಭೇದಕ್ಕೂ ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ಪುನಃ ಇನ್ನೊಂದು ಭೇದ. ಹೀಗೆ ಮುಗಿಯದ ಭೇದಪರಂಪರೆಯನ್ನೇ ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಈ ಅನಂತ ಭೇದ ಪರಂಪರೆಯು ಯಾರಿಗೂ ಅನುಭವ ವೇದ್ಯವಲ್ಲ. ಈ ಗುಣಗಳು ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ಬೇರೆಯೆನಿಸಿದರೆ ಅದು ಭಗವಂತನ ಸಹಜ ಧರ್ಮವೆನಿಸದು. ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಧರಿಸಿದ ಕೋಲು, ಕನ್ನಡಕಗಳು ಆ ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳಾಗಿವೆ. ಅವುಗಳು ಆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಹಜಧರ್ಮಗಳಲ್ಲ. ಅದರಂತೆ ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಗುಣಗಳು ಭಗವಂತನಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಇಲ್ಲ. ಹುಟ್ಟಿ ನಾಶವಾಗುವಂತಹ ಆಗಂತುಕ ಧರ್ಮಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸಲು ಅವಕಾಶವಾಗುವುದು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಭಗವಂತನಲ್ಲಿರುವ ಈ ಗುಣಗಳಿಗೆ ಅವನಿಂದ ಭೇದವೇ ಇಲ್ಲ. ಅವೆಲ್ಲ

ಭಗವಂತನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿವೆಯೆಂದು ಹೇಳೋಣವೇ? ಇದರಲ್ಲಿಯೂ ಹಲವು ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿವೆ. ದೇವರಲ್ಲಿ ಅನಂತಗುಣಗಳು ಇವೆಯೆಂದು ನಾವು ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಇಂತಹ ಮಾತುಗಳಿವೆ. ಆ ಗುಣಗಳು ಪರಮಾತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿದ್ದರೆ ಅವನಲ್ಲಿ ಗುಣಗಳಿವೆಯೆನ್ನುವ ಮಾತಿಗೆ ಅರ್ಥವೇನು? ಮಂಚದಲ್ಲಿರುವ ಮಡಿಕೆಯು ಮಂಚವೇ ಅಲ್ಲ. ತಾನೇ ತನ್ನಲ್ಲಿ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಇರುವ ಗುಣಗಳು ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಆಗಿರಲು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ? ಪರಮಾತ್ಮನು ಒಬ್ಬನೇ, ಗುಣಗಳಂತೂ ಅನಂತ. ಈ ಅನಂತಗುಣಗಳೂ ಒಬ್ಬನೇ ಆದ ಭಗವಂತನೂ ಒಂದೇ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ? ಹೀಗೆ ಗುಣಗಳಿಗೂ ಭಗವಂತನಿಗೂ ಭೇದವನ್ನೂ ಹೇಳಲಾರೆವು. ಅಭೇದವನ್ನೂ ಹೇಳಲಾರೆವು. ಆದುದರಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿರುವ ಗುಣಗಳು ಮಿಥ್ಯೆಯೆನ್ನುವುದರಲ್ಲಿಯೇ ಪರ್ಯವಸಾನವಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದು ಕೆಲವರು ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.

ಎಲ್ಲ ದಾರ್ಶನಿಕರು ಎದುರಿಸಬೇಕಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯಿದು. ಜೀವರಿಗೂ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಅದ್ವೈತವಾದಿಗಳು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ಪ್ರಶ್ನೆಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಐಕ್ಯವು ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವೇ? ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಬೇರೆಯೇ? ಐಕ್ಯವು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಬೇರೆಯಾದರೆ ಅದು ಸತ್ಯವೆನಿಸದು. ಬ್ರಹ್ಮವೊಂದೇ ಸತ್ಯ. ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ವಸ್ತುವೆಲ್ಲವೂ ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದು ಅದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿದೆ. ಜೀವ-ಬ್ರಹ್ಮರ ಐಕ್ಯವೇ ಅದ್ವೈತದ ಪರಮ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿರುವಾಗ ಅದನ್ನು ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದು ಅವರು ಹೇಗೆ ಒಪ್ಪಬಲ್ಲರು? ಐಕ್ಯವು ಮಿಥ್ಯೆಯಾದರೆ ಅದನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆಯೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಲಾದ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳೂ ಅಸತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವ ಅಪ್ರಮಾಣ ವಾಕ್ಯಗಳಾಗುವುದಿಲ್ಲವೇ? ಆದುದರಿಂದ ಐಕ್ಯವನ್ನು, ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಲ್ಲ; ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವೆಂದೇ ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಜೀವನಿಗೂ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ ಐಕ್ಯವಿದೆಯೆಂದು ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಐಕ್ಯವು ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳಬಹುದೇ? ತನ್ನಲ್ಲಿ ತಾನು ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ? ಈ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ಉತ್ತರಿಸುವುದು ಹೇಗೆ?

ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ 'ಸತ್ಯಂ ಜ್ಞಾನಂ ಅನಂತಂ' ಎಂದು ಪರಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ವಾಕ್ಯವಿದೆ. ಇದು ನಿರ್ಗುಣ, ನಿರಾಕಾರ ಶುದ್ಧ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು

ಹೇಳುತ್ತದೆಯೆಂದು ಅದ್ವೈತದ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಸತ್ಯ, ಜ್ಞಾನ, ಅನಂತ ಈ ಮೂರು ಪದಗಳೂ ಅಖಂಡ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನೇ ಬೋಧಿಸುತ್ತವೆಯೆಂದು ಅವರ ಅಭಿಮತ. ಒಂದೇ ಅಖಂಡ ವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಸಲು ಈ ಮೂರು ಪದಗಳು ಏಕೆ? ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿರುವ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಗುಣಧರ್ಮಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ಅನೇಕ ಪದಗಳನ್ನು ನಾವು ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತೇವೆ. 'ಸುಂದರವಾದ, ನಯವಾದ, ಬೆಳ್ಳಗಿನ ಬಟ್ಟೆ' ಎಂದು ಒಂದು ಬಟ್ಟೆಯನ್ನು ವರ್ಣಿಸಲು ನಾಲ್ಕು ಪದಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ಈ ನಾಲ್ಕು ಪದಗಳೂ ಆ ವಸ್ತುವಿನ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಗುಣಧರ್ಮಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳು ಅನಾವಶ್ಯಕವೆನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಅಖಂಡ, ನಿರ್ಗುಣ, ಶುದ್ಧಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಗುಣಧರ್ಮಗಳೇನಿವೆ? 'ಸತ್ಯಂ' ಎನ್ನುವ ಪದದಿಂದ ತಿಳಿಯದ ಯಾವ ಹೊಸ ಧರ್ಮವನ್ನು 'ಜ್ಞಾನ' ಎನ್ನುವ ಪದವು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ? ಈ ಎಲ್ಲ ಪದಗಳು ಬರೇ ಒಂದು ಅಖಂಡವಸ್ತುವನ್ನು ಪುನರುಚ್ಚರಿಸುತ್ತವೆ. ಯಾವ ವಿಶೇಷ ಧರ್ಮವನ್ನೂ ತಿಳಿಸದೆ ಬರೇ ಹೇಳಿದ್ದನ್ನೇ ಹೇಳುವ ಅನೇಕ ಪದಗಳ ಆವಶ್ಯಕತೆಯೇನು ?

''ಈ ಪದಗಳು ಯಾವುದೇ ಹೊಸ ಗುಣಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ನಾವು ಆರೋಪಿಸಬಹುದಾದ ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುತ್ತವೆ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಸತ್ಯರೂಪ, ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪ, ಅನಂತ ಎಂಬುದಾಗಿ ಅವನಲ್ಲಿ ಗುಣಗಳನ್ನು ಈ ಪದಗಳು ಬೋಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಅಸತ್ಯನಲ್ಲ, ಅಜ್ಞಾನ ರೂಪಿಯಲ್ಲ. ಅವನಲ್ಲಿ ಅಂತ ಅಥವಾ ಪರಿಮಿತಿಯಿಲ್ಲ ಎಂಬುದಾಗಿ ಗುಣಧರ್ಮಗಳ ನಿಷೇಧವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಈ ಪದಗಳು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಅಸತ್ಯತೆ ಮುಂತಾದ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ನಾವು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ಇಂತಹ ಅಸತ್ಯ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮನು ಅಸತ್ಯನಲ್ಲ, ಅಜ್ಞಾನವಲ್ಲ ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಈ ವಾಕ್ಯಗಳು ಅವನಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುತ್ತವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಇವು ಪುನರುಕ್ತವಲ್ಲ, ವ್ಯರ್ಥವಲ್ಲ' ಎಂದು ಕೆಲವರು ಸಮಾಧಾನ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಧರ್ಮವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುವಾಗ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಇನ್ನೊಂದು ಧರ್ಮವನ್ನು ಅಲ್ಲಿ ವಿಧಿಸಿದಂತೆಯೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಅಸತ್ಯವಲ್ಲವೆನ್ನುವಾಗ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಅದನ್ನು ಸತ್ಯವೆಂದೇ ಒಪ್ಪಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಜ್ಞಾನರೂಪಿಯಾಗದಿದ್ದರೆ

ಅವನು ಅಜ್ಞಾನವಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ? ಆದುದರಿಂದ ಒಂದು ಧರ್ಮವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುವುದೂ ಇನ್ನೊಂದು ಧರ್ಮವನ್ನು ವಿಧಿಸುವುದೂ ಎರಡೂ ಒಂದೇ. ಹೀಗಾಗಿ ಅಖಂಡ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದು ಮತ್ತು ನಿರಾಕರಿಸುವುದು ಇವೆರಡೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ.

ವೇದವು ಅಖಂಡವಸ್ತುವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಯಾವ ಪದಾರ್ಥವನ್ನೂ ಅದು ಬೋಧಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಅಖಂಡವಾದಿಗಳ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯಾಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ವೇದವು ಭಾವಧರ್ಮಗಳಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಅಭಾವಧರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಬೋಧಿಸಲಾರದು. ಭಾವವಸ್ತುವಾಗಲೀ ಅಭಾವ ವಸ್ತುವಾಗಲೀ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷಣವಾಗಿ ತೋರಿದರೆ ವೇದದ ಅಖಂಡಾರ್ಥತೆಗೆ ಭಂಗವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸತ್ಯಂ, ಜ್ಞಾನಂ, ಅನಂತಂ ಮುಂತಾದ ಪದಗಳು ಬ್ರಹ್ಮನು ಅಸತ್ಯವಲ್ಲ, ಅಜ್ಞಾನವಲ್ಲ, ಪರಿಮಿತನಲ್ಲ ಎಂದು ಮುಂತಾದ ನಿಷೇಧಗಳನ್ನು ಅವನಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷಣವಾಗಿ ಬೋಧಿಸುವಾಗ ವೇದವು ಅಖಂಡ ವಸ್ತುವನ್ನು ಬೋಧಿಸಿದಂತಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂತೂ ಸತ್ಯ, ಜ್ಞಾನ, ಅನಂತ, ಇವೆಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವಾಗ ಇವುಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ಮೂರು ಪದಗಳು ಏಕೆ? ಎಂಬುದು ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ.

ದಾರ್ಶನಿಕರೆಲ್ಲರನ್ನೂ ಕಾಡುವ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಆಚಾರ್ಯಮಧ್ವರು ಮಾತ್ರ ಸೂಕ್ತ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ತೋರಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿಯೂ ಸಹಜವಾದ ಒಂದು ವಿಶೇಷ ಶಕ್ತಿಯಿದೆ. ತನ್ನಲ್ಲಿರುವ ಸಹಜಧರ್ಮವು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ತನ್ನಲ್ಲಿ ಆ ಧರ್ಮವಿದೆಯೆಂದು ಮುಂತಾದ ಭೇದ ವ್ಯವಹಾರವು ವಸ್ತುವಿನ ಈ ಸ್ವಭಾವ ಶಕ್ತಿಯಿಂದಲೇ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಬೆಲ್ಲ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಿಹಿ, ಹೂ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಮಳ ಬೇರೆಬೇರೆಯಲ್ಲ. ತನ್ನಲ್ಲಿ ತಾನು ಇದೆಯೆಂದು ಯಾರೂ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಬೆಲ್ಲದಲ್ಲಿ ಸಿಹಿಯಿದೆಯೆಂದು ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಬೆಲ್ಲವನ್ನು ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ಕಂಡರೂ ಅದರ ಸಿಹಿಯನ್ನು ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ಸವಿಯಲಾರೆವು. ನಾಲಿಗೆಯಿಂದಲೇ ನಮಗೆ ಸಿಹಿಯ ಅನುಭವವಾಗುತ್ತದೆ. ಅವೆರಡನ್ನೂ ಬೆಲ್ಲ, ಸಿಹಿಯೆನ್ನುವ ಬೇರೆಬೇರೆ ಪದಗಳಿಂದಲೇ ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ವಸ್ತುವೊಂದೇ ಆದರೂ ಇವೆಲ್ಲ ಭೇದವ್ಯವಹಾರಗಳು ಹೇಗೆ ಸಂಭವಿಸುತ್ತವೆ? ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿಯ ಸ್ವಭಾವಶಕ್ತಿಯಿಂದಲೇ ಈ ಎಲ್ಲ ವ್ಯವಹಾರಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸದೆ ಬೇರೆ

ಮಾರ್ಗವೇ ಇಲ್ಲ. ಈ ಸ್ವಭಾವಶಕ್ತಿಯನ್ನೇ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಇದು ಅಭೇದವಿದ್ದರೂ ಭೇದವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಸಕಲ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಈ ವಿಶೇಷ ಶಕ್ತಿಯಿದೆ. 'ಸೋಽಸ್ತಿ ವಸ್ತುಷ್ವಶೇಷತಃ' ಈ ವಿಶೇಷ ಶಕ್ತಿಯ ಬಲದಿಂದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿರುವ ಅನಂತಗುಣಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಡಿರುವ ಈ ಆಕ್ಷೇಪಗಳನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಬಹುದು. ಬ್ರಹ್ಮನೂ ಅನಂತಗುಣಗಳೂ ಬೇರೆಯಲ್ಲ. ಆ ಎಲ್ಲ ಗುಣಗಳೂ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆದರೂ ಸಹಜವಾದ ಈ ವಿಶೇಷ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಅನಂತಗುಣಗಳು ಇವೆಯೆಂದು ನಾವು ಹೇಳಬಹುದು. ಒಬ್ಬನೇ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಅವನ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿ ಅನಂತಗುಣಗಳೂ ಇರಬಹುದು. ಒಂದೇ ಹಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ಧರ್ಮಗಳಿವೆ? ಅದರ ರುಚಿ, ಆಕಾರ, ಬಣ್ಣ, ಪರಿಮಾಣ ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ಧರ್ಮಗಳಿದ್ದರೂ ಅವೆಲ್ಲವೂ ಹಣ್ಣಿನ ಸ್ವರೂಪವೇ? ಈ ಎಲ್ಲ ಗುಣಧರ್ಮಗಳು ಸೇರಿ ಅದು ಒಂದು ಹಣ್ಣಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಏಕತೆ ಮತ್ತು ಅನೇಕತೆ ಇವೆರಡನ್ನೂ ಕಾಣಬಹುದು. ಇವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ವಿಶೇಷದ ಬಲದಿಂದಲೇ ನಿರ್ವಹಿಸಬೇಕು. ಅದರಂತೆ ಒಬ್ಬನೇ ಆದ ಪರಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಅನಂತಗುಣಗಳನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಲ್ಲ. ಅದ್ವೈತವಾದಿಗಳೂ ಬ್ರಹ್ಮ ಮತ್ತು ಅವನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವ ಐಕ್ಯದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕೂಡಿಸಲೂ ಈ ವಿಶೇಷಕ್ಕೇ ಶರಣಾಗಬೇಕು. ಈ ವಿಶೇಷವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿಯೇ ಸತ್ಯ, ಜ್ಞಾನ, ಅನಂತ ಪದಗಳ ಪುನರುಕ್ತಿಯನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಬೇಕು.

ತಾರ್ಕಿಕರಿಗೂ 'ವಿಶೇಷ' ಅನಿವಾರ್ಯ

ತಾರ್ಕಿಕರು ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಭೇದವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬಟ್ಟೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯೇ ಆಗಿವೆ. ಆದರೂ ಬಟ್ಟೆಗೂ ರೂಪಕ್ಕೂ ಸಮವಾಯ ಎನ್ನುವ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅದರಿಂದಲೇ ಬಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪವಿದೆಯೆಂದು ವ್ಯವಹರಿಸಲಾಗುವುದೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಅಭೇದವನ್ನು ಒಪ್ಪಿ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಕೂಡಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ವಿಶೇಷ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಅವರು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲು ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಭೇದ ಹಾಗೂ ಸಮವಾಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿ ಎಲ್ಲ ವ್ಯವಹಾರಗಳನ್ನು ನಿಭಾಯಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ, ಇವರೂ ವಿಶೇಷಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕು.

ವಸ್ತುವಿಗೂ ಅದರ ಧರ್ಮಕ್ಕೂ ಭೇದವಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳುವವರು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿರುವ ಆ ಭೇದಧರ್ಮಕ್ಕೂ ವಸ್ತುವಿಗೂ ಪುನಃ ಭೇದವನ್ನೇ ಒಪ್ಪಬೇಕಲ್ಲವೇ? ಭೇದವು ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಭೇದವಿದೆಯೆಂದು ವ್ಯವಹರಿಸುವುದು ಹೇಗೆ? ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿರುವ ಭೇದಧರ್ಮವು ವಸ್ತುಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗುವುದಾದರೆ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿರುವ ಇತರ ಗುಣಧರ್ಮಗಳನ್ನೂ ವಸ್ತುಸ್ವರೂಪವೆಂದೇ ಏಕೆ ಕರೆಯಬಾರದು? ಹೀಗಾಗಿ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿರುವ ಭೇದ ಧರ್ಮಕ್ಕೂ ವಸ್ತುವಿಗೂ ಭೇದವನ್ನೇ ಅವರು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಆ ಭೇದಧರ್ಮಕ್ಕೂ ವಸ್ತುವಿಗೂ ಇನ್ನೊಂದು ಭೇದ, ಆ ಭೇದ ಧರ್ಮಕ್ಕೂ ವಸ್ತುವಿಗೂ ಪುನಃ ಭೇದ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಮುಗಿಯದ ಭೇದ ಪರಂಪರೆಯನ್ನೇ ಅವರು ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಬದಲಾಗಿ ವಸ್ತುವೂ ಅದರಲ್ಲಿರುವ ಗುಣಧರ್ಮಗಳು ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನತೆ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಆ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪವೇ. ಅವೆಲ್ಲವೂ ಸೇರಿಯೇ ಒಂದು ವಸ್ತುವಾಗಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನೇ ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಆ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಗುಣಧರ್ಮಗಳು ಇವೆ, ಭಿನ್ನತೆಯೂ ಇದೆ ಮುಂತಾಗಿ ವ್ಯವಹರಿಸಲು ವಿಶೇಷ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದೊಂದೇ ಮಾರ್ಗವಾಗಿದೆ.

ವಸ್ತುಗಳಿಗೂ ಅದರ ಗುಣಗಳಿಗೂ ಸಮವಾಯವೆನ್ನುವ ಹೊಸ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದರೂ ಆ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೂ ವಸ್ತುವಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆಯೇ? ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಬಿಳಿ ರೂಪದ ಸಂಬಂಧವು ಬಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ ಸಮವಾಯವೆನ್ನುವ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೂ ಬಟ್ಟೆಗೂ ಇನ್ನೊಂದು ಸಂಬಂಧವನ್ನೂ, ಆ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೂ ವಸ್ತುವಿಗೂ ಮಗದೊಂದು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೀಗೆ ಸಂಬಂಧಗಳ ಪರಂಪರೆಯನ್ನೇ ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಬದಲು ವಸ್ತುವಿಗೂ ಗುಣಧರ್ಮಗಳ ಸಮವಾಯಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪವೆಂದೇ ತಾರ್ಕಿಕರು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗೆ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿರುವ ಸಮವಾಯದ ಸಂಬಂಧವು ಒಂದೇ ಆಗಿರುವಾಗ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಸಮವಾಯದ ಸಂಬಂಧವಿದೆಯೆಂದು ನಾವು ಹೇಳುವುದು ಹೇಗೆ? ಇಲ್ಲಿಯೂ ತಾರ್ಕಿಕರು ವಿಶೇಷ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಲೇಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲ ದಾರ್ಶನಿಕರಿಗೂ ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹಾರಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಾಹ ಮಾಡಲು ವಿಶೇಷ ಶಕ್ತಿಯೊಂದೇ ರಾಮಬಾಣವಾಗಿದೆ. ಯಾವುದಾದರೂ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ವಿಶೇಷ

ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸದೆ ಅವರೆಲ್ಲರಿಗೂ ಬೇರೆ ಉಪಾಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಈ ವಿಶೇಷ ಶಕ್ತಿಯು ದಾರ್ಶನಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಆಚಾರ್ಯರು ನೀಡಿದ ದೊಡ್ಡ ಕೊಡುಗೆಯಾಗಿದೆ.

ಪ್ರಮಾಣಗಳು

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ

ವಸ್ತುವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವ ಸಾಧನವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ನಾವು ಕಣ್ಣು, ಕಿವಿ, ಮೂಗು ಮುಂತಾದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ, ರೂಪ, ರಸ, ಗಂಧ ಮುಂತಾದ ಧರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಪ್ರಮಾಣಗಳೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಅದರಂತೆ ದೂರದಲ್ಲಿ ಹೊಗೆಯನ್ನು ನೋಡಿ ಅಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯಿದೆಯೆಂದು ಊಹಿಸುತ್ತೇವೆ. ಇದು ಅನುಮಾನ ಪ್ರಮಾಣವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣದ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಆಪ್ತರಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಮಾತುಗಳಿಂದ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ದೇವರು, ಧರ್ಮ ಮುಂತಾದ ಅತೀಂದ್ರಿಯ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ವೇದ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಇದನ್ನು ಆಗಮ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ, ಆಗಮಗಳೆಂದು ಮೂರು ಪ್ರಮಾಣಗಳಿವೆ. ವಿಷಯಕ್ಕೂ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಾಗಿ ನಮಗೆ ಉಂಟಾಗುವ ಜ್ಞಾನವೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಆಯಾಯ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಗ್ರಹಿಸಲು ಯೋಗ್ಯವೆನಿಸಿದ ವಸ್ತುಗಳ ಸಂಪರ್ಕವುಂಟಾದಾಗ ಮಾತ್ರ ಈ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಜ್ಞಾನವು ಜನಿಸುತ್ತದೆ. ಕಣ್ಣಿಗೂ ಆಕಾಶಕ್ಕೂ ಸಂಪರ್ಕವಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗಲಾರದು. ಆಕಾಶವು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಯೋಗ್ಯವಾದ ವಿಷಯವಲ್ಲ. ರೂಪ ಹಾಗೂ ರೂಪವುಳ್ಳ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಮಾತ್ರ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಯೋಗ್ಯ ವಿಷಯಗಳಾಗಿವೆ. ಹೀಗೆ ಆಯಾಯ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಯೋಗ್ಯವಾದ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಆಯಾಯ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸಂಪರ್ಕವಾದಾಗ ಆ ವಸ್ತುಗಳ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ನಾಲಿಗೆಯು ಹಣ್ಣನ್ನು ನೆಕ್ಕಿದಾಗ ಮಾತ್ರ ಅದರ ರಸವನ್ನು ಆಸ್ವಾದಿಸುತ್ತದೆ. ತ್ವಗಿಂದ್ರಿಯವು ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ಸ್ಪರ್ಶಿಸಿದಾಗ ಅದರ ಉಷ್ಣತೆಯ ಅನುಭವವಾಗುತ್ತದೆ. ದೂರದ ಧ್ವನಿ ತರಂಗಗಳು ಕಿವಿಯನ್ನು ಮುಟ್ಟಿದಾಗಲೇ ಆ ಧ್ವನಿಯು ನಮಗೆ ಕೇಳಿಸುತ್ತದೆ. ಹೂವಿನ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಕಣಗಳು ಮೂಗನ್ನು ತಲುಪಿದಾಗಲೇ ಅದರ ಪರಿಮಳವನ್ನು ನಾವು ಆಘ್ರಾಣಿಸಬಲ್ಲೆವು.

ಹೀಗೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೂ ಅವುಗಳ ವಿಷಯಗಳಿಗೂ ಸಂಪರ್ಕವಿಲ್ಲದೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗಲು ಅದರ ವಿಷಯದ ಸಂಪರ್ಕವು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಅವಶ್ಯವೇ? ಎಂಬುದನ್ನು ನ್ಯಾಯಸುಧಾದಲ್ಲಿ ಟೀಕಾಕೃತ್ಪಾದರು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕಣ್ಣು ದೂರದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಶಬ್ದವು ಕಿವಿಯ ಕಡೆಗೆ ಧಾವಿಸುವಂತೆ ವಸ್ತುವಾಗಲೀ ಅದರ ರೂಪವಾಗಲೀ ಕಣ್ಣಿನ ಕಡೆಗೆ ಆಗಮಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕಣ್ಣು ವಿಷಯದ ಕಡೆಗೆ ಸಾಗದೆ ತಾನು ಇದ್ದಲ್ಲಿಯೇ ವಿಷಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಇತರ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಇರುವಂತೆ ಕಣ್ಣು ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಸಂಪರ್ಕವು ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲವೆಂದು ಒಂದು ವಾದವಿದೆ. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಬೇರೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಇಲ್ಲದ ಈ ಹೊಸ ರೀತಿಯನ್ನು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ಏಕೆ? ಒಂದು ಸಾಧನದಿಂದ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಕ್ರಿಯೆಯು ಉಂಟಾಗಬೇಕಾದರೆ ಆ ವಸ್ತುವಿಗೂ ಸಾಧನಕ್ಕೂ ಸಂಪರ್ಕವು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಕೊಡಲಿಗೂ ಮರಕ್ಕೂ ಸಂಪರ್ಕವಾಗದೆ ಮರವನ್ನು ಭೇದಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೇ? ನಾಲಿಗೆ ಮುಂತಾದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ವಿಷಯವನ್ನು ಸ್ಪರ್ಶಿಸಿಯೇ ನಮಗೆ ಅನುಭವವನ್ನು ನೀಡುವಂತೆ ಚಕ್ಷುರಿಂದ್ರಿಯಕ್ಕೂ ವಿಷಯಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವು ಹೇಗೆ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಎಲ್ಲ ದಾರ್ಶನಿಕರೂ ಚಕ್ಷುರಿಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಕಿರಣಗಳು ಹೊರಹೊಮ್ಮಿ ವಸ್ತುವನ್ನು ಸಂಪರ್ಕಿಸುತ್ತವೆ. ಅದರಿಂದಲೇ ಬಟ್ಟೆ, ಪುಸ್ತಕ ಮುಂತಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಹಾಗೂ ಅವುಗಳ ರೂಪದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಚಕ್ಷುರಿಂದ್ರಿಯವು ತೈಜಸ ದ್ರವ್ಯವಾದುದರಿಂದ ಅದು ರಶ್ಮಿಗಳನ್ನು ಹೊರಗೆ ಚೆಲ್ಲುವುದರಿಂದ ದೂರದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ಅವು ತೋರಿಸಬಲ್ಲವು ಎಂದು ಎಲ್ಲ ಭಾರತೀಯ ದಾರ್ಶನಿಕರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿದೆ. ಸುಧಾಕಾರರೂ ಇದನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಬಾಹ್ಯ ಪದಾರ್ಥಗಳೇ ಬೆಳಕನ್ನು ಚೆಲ್ಲುತ್ತವೆ. ಆ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಂದ ಬಂದ ಬೆಳಕು ಕಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಫಲಿತವಾದಾಗ ಆ ವಸ್ತುವಿನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದು ಆಧುನಿಕ ವಿಜ್ಞಾನವು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ಬೆಳಕು ವಸ್ತುವಿನ ಕಡೆಗೆ ಸಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದು ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರೆ ವಸ್ತುವಿನಿಂದಲೇ ಬೆಳಕು ಕಣ್ಣಿನ ಕಡೆಗೆ ಚಲಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಆಧುನಿಕ ವಿಜ್ಞಾನದ ನಿರೂಪಣೆಯಾಗಿದೆ. ಸೂರ್ಯಮಂಡಲವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಒಂದೇ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಕಣ್ಣಿನ ರಶ್ಮಿಗಳು ಅಷ್ಟು ದೂರ ಹೇಗೆ ಧಾವಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದು ಭಾರತೀಯ

ದರ್ಶನದ ಬಗ್ಗೆ ಆಕ್ಷೇಪವಿದೆ. ಕಣ್ಣಿನ ಕಿರಣಗಳು ಸೂರ್ಯಮಂಡಲದವರೆಗೆ ತಲುಪಬೇಕಿಲ್ಲ. ಆ ಕಿರಣಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಸೇರಿದಾಗ ಸೂರ್ಯಮಂಡಲವನ್ನು ಕಾಣಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಕಗ್ಗತ್ತಲೆಯಲ್ಲಿ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಬಹಳ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಕಣ್ಣುಗಳಿಂದ ನೋಡುತ್ತವೆ. ಆಗ ಆ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಬೆಳಕು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಪ್ರತಿಫಲಿತವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕಣ್ಣು ತೈಜಸ ಇಂದ್ರಿಯವಾಗಿದೆ. ಅದು ರಶ್ಮಿಗಳನ್ನು ಪದಾರ್ಥದ ಕಡೆಗೆ ಹೊರಸೂಸುವುದರಿಂದಲೇ ಆ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ರಾತ್ರಿಯಲ್ಲೂ ಆ ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಚೆನ್ನಾಗಿ ನೋಡಬಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಇಂದ್ರಿಯ ಮತ್ತು ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ದೋಷಗಳಿದ್ದರೆ ಆಗ ಉಂಟಾಗುವ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಲಾರದು. ಪಿತ್ಥಕಾಮಲೆ ಇದ್ದರೆ ಎಲ್ಲವೂ ಅರಸಿನವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ. ಅದರಂತೆ ದೂರದಲ್ಲಿದ್ದ ವಸ್ತುವಿನ ಆಕೃತಿಯು ಚಿಕ್ಕದಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಇಂದ್ರಿಯ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿರುವ ಬೇರೆಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳಿಂದಾಗಿ ವಸ್ತುವನ್ನು ವಿಪರೀತವಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಇಂತಹ ದೋಷಗಳಿಲ್ಲದ ವಿಷಯ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವೆಂದೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಜ್ಞಾನವೆಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಈ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೇ ಸಾಧನಗಳು. ಇಂದ್ರಿಯ, ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ದೋಷವಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ತಿಳಿಯುವುದು ಹೇಗೆ ? ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ನಮಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ವೇದ್ಯವಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ದೋಷಗಳು ಇವೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬುದನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ತಿಳಿಯಲಾರೆವು. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನದ ಯಥಾರ್ಥತೆಯನ್ನು ನಾವು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ನಮಗೆ ಉಂಟಾಗುವ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದಾಗಲೂ ಯಾವುದೇ ಬಾಧಕವು ತೋರದಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ಯಥಾರ್ಥವೆಂದೇ ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದ ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ. ಆ ಜ್ಞಾನದ ಯಥಾರ್ಥತೆಯಿಂದಲೇ ಇಂದ್ರಿಯ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ದೋಷವಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತೇವೆ.

ಈ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಜ್ಞಾನವು ಎರಡು ರೀತಿಯದಾಗಿದೆ. ಒಂದು- ಇಂದ್ರಿಯ ವಿಷಯಗಳ ಈ ಸಂಪರ್ಕದಿಂದ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಆಗುವ ವಿಕೃತಿಯು. ಇದನ್ನು ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವೆಂದು ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಿಯೆನಿಸಿದ ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನವು. ಯಾವ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸಂಪರ್ಕವೂ

ಇಲ್ಲದೆ 'ನಾನು' ಎನ್ನುವ ಜ್ಞಾನವು ನಮಗೆ ನಿರಂತರವೂ ಇದೆ. 'ನಾನು ಇಷ್ಟು ಹೊತ್ತು ಸುಖವಾಗಿ ನಿದ್ದೆ ಮಾಡಿದೆ' ಎಂದು ಎಚ್ಚರದ ನಂತರ ಸ್ಮರಿಸುತ್ತೇವೆ. ನಿದ್ದೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈ ಅನುಭವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಸ್ಮರಣೆಯುಂಟಾಗಲಾರದು. ಆದುದರಿಂದ ನಿದ್ದೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೂ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ಒಂದು ಅಖಂಡಜ್ಞಾನವಿದೆಯೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕು. ಇದೇ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪಭೂತವಾದ ಸಾಕ್ಷಿಜ್ಞಾನವಾಗಿದೆ.

ಸಾಕ್ಷಿಜ್ಞಾನ

ಭಗವಂತನು ಸರ್ವಜ್ಞನು. ಜಗತ್ತಿನ ಸಕಲವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಸೃಜಿಸಿ ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಅವನಿಗೆ ಸಕಲವಸ್ತುಗಳ ಪೂರ್ಣಜ್ಞಾನವಿರಲೇಬೇಕು. ಆದರೆ ಅವನಿಗೆ ನಮ್ಮಂತೆ ಭೌತಿಕ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಲ್ಲ. ಪ್ರಾಕೃತ ಶರೀರವೇ ಇಲ್ಲದ ಚೈತನ್ಯಮೂರ್ತಿಯವನು. ಭೌತಿಕ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸಹಾಯವಿಲ್ಲದೆ ಈ ಜಗತ್ತನ್ನು ಅವನು ತಿಳಿಯಬೇಕಾದರೆ ಭೌತಿಕ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹೊರತಾದ ಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ಸ್ವೀಕರಿಸಲೇಬೇಕು. ಜೀವರು ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಭೌತಿಕ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ತಮ್ಮ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅವರ ಜ್ಞಾನದ ಸ್ಥಿತಿಯೇನು? ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಂತೂ ಯಾವ ಭೌತಿಕ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೂ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಜೀವನು ತನ್ನ ಅಪ್ರಾಕೃತ ಸಹಜ ಚೈತನ್ಯ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುವುದೇ ಮುಕ್ತಿಯೆನಿಸಿದೆ. ಆಗ ಆತ್ಮನ ಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪವಲ್ಲದೆ ಬೇರೆ ಯಾವ ಜಡ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೂ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಜೀವನಿಗೆ ಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲವೆನ್ನಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಜೀವನು ದಿವ್ಯ ಆನಂದವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆಂದು ವೇದೋಪನಿಷತ್ತುಗಳೇ ವರ್ಣಿಸಿವೆ. ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ, ತನ್ನ ಅನುಭವವೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಬಯಸುವವರು ಯಾರು? ಕತ್ತಲೆಯ ಕೂಪದಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಲು ಯಾರಾದರೂ ಸಿದ್ಧರಾಗುವರೇ? ಆದುದರಿಂದ ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಜೀವನಿಗೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕು. ಭೌತಿಕ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದಂತೂ ಆ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ತನ್ನ ಚೈತನ್ಯ ಬಲದಿಂದಲೇ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೂ ಮುಕ್ತಜೀವರಿಗೂ ಸಾಕ್ಷಿರೂಪವಾದ ಚೈತನ್ಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸದೆ ಬೇರೆ

ಮಾರ್ಗವೇ ಇಲ್ಲ. ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಚೈತನ್ಯರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಜೀವರಿಗೆ ಇರುವುದಾದರೆ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿಯೂ ಅದು ಇರಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮುಕ್ತಿಯೆಂದರೆ ಸಹಜ ಸ್ಥಿತಿಯಾಗಿದೆ. ಅಸಹಜವಾದ ಯಾವುದೇ ಹೊಸಧರ್ಮಗಳನ್ನು ನಾವು ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಪಡೆಯಲಾರೆವು. ಹೊಸದಾಗಿ ನಾವು ಪಡೆಯುವ ಅಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಧರ್ಮಗಳು ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ಉಳಿಯಲಾರವು. ಹೀಗಾಗಿ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನೂ ನಾವು ನಶ್ವರವೆನ್ನಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಸಾಕ್ಷಿಜ್ಞಾನವು ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿಯೂ ಅನುಸ್ಯೂತವಾಗಿರಬೇಕು. ಮುಕ್ತಿ ಸಂಸಾರಗಳೆರಡರಲ್ಲೂ ಅನುಸ್ಯೂತವಾಗಿರುವ ಚೈತನ್ಯವೇ ಆ ಸಾಕ್ಷಿಜ್ಞಾನವಾಗಿದೆ. ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನ, ಸುಖ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ವಿಷಯೀಕರಿಸುವ ಈ ಸಾಕ್ಷಿಜ್ಞಾನವು ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಯೋಗ್ಯವಾಗಿರುವ ಎಲ್ಲ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಬಾಹ್ಯ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಇಂದ್ರಿಯ, ಅಂತಃಕರಣ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಬಾಹ್ಯಜ್ಞಾನ, ತನ್ನನ್ನೂ ಜ್ಞಾನ, ಸುಖ ಮುಂತಾದ ಆಂತರಿಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಸಾಕ್ಷಿಜ್ಞಾನ ಹೀಗೆ ಎರಡು ವಿಧವಾದ ಜ್ಞಾನಗಳಿದ್ದರೆ ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸಬಲ್ಲ ಸುವ್ಯಕ್ತವಾದ ಸಾಕ್ಷಿಜ್ಞಾನವು ಮಾತ್ರ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನ, ಪ್ರಾಕೃತ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದುಂಟಾಗುವ ಅಂತಃಕರಣ ಪರಿಣತಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನು ಎರಡುರೀತಿಯಿಂದ ವಿಂಗಡಿಸಬೇಕು.

ಅನುಮಾನ

ಒಂದು ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ ನಿಯಮೇನ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಇರುವ ಇನ್ನೊಂದು ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ. ಬೆಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಹೊಗೆಯನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ ಅಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯಿದೆಯೆಂದು ಊಹಿಸುತ್ತೇವೆ. ಹೊಗೆಯುಂಟಾಗಲು ಬೆಂಕಿಯೇ ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಹೊಗೆಯು ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರಲಾರದು. ಹೊಗೆಗೂ ಬೆಂಕಿಗೂ ಅವಿನಾಭಾವ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಇದನ್ನೇ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಹೊಗೆಯನ್ನು ನೋಡಿದವನು ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನೇ ಅನುಮಾನ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ಪದಾರ್ಥದ ಜೊತೆಗೆ ಇರುವ ಅವಿನಾಭಾವ ಸಂಬಂಧದಿಂದಾಗಿ ಆ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು

ಗ್ರಹಿಸುವುದೇ ಅನುಮಾನ ಪ್ರಮಾಣವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಹೊಗೆಯಿರುವ ಬೇರೆಬೇರೆ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ ಹೊಗೆಯಿದ್ದಲ್ಲೆಲ್ಲ ಬೆಂಕಿಯಿದೆಯೆಂದು ಹೊಗೆ ಮತ್ತು ಬೆಂಕಿಗಳಿಗಿರುವ ಅವಿನಾಭಾವ ಸಂಬಂಧವು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ನಂತರ ದೂರದಲ್ಲಿ ಬೆಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಹೊಗೆಯು ಕಾಣಿಸಿದಾಗ ಹಿಂದೆ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವ ಅವಿನಾಭಾವ ಸಂಬಂಧದ ಸ್ಮರಣೆಯುಂಟಾಗಿ ಬೆಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯಿದೆಯೆನ್ನುವ ಜ್ಞಾನವು ಸಂಭವಿಸುತ್ತದೆ. 'ಹೊಗೆಯಿದ್ದಲ್ಲೆಲ್ಲ ಬೆಂಕಿಯಿದೆ' ಎನ್ನುವ ಅವಿನಾಭಾವ ಸಂಬಂಧವನ್ನೇ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಬೆಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಹೊಗೆಯಿದೆಯೆನ್ನುವುದನ್ನೇ 'ಪಕ್ಷಧರ್ಮತಾ' ಎಂದು ದಾರ್ಶನಿಕ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಹೆಸರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಮತ್ತು ಪಕ್ಷಧರ್ಮತೆ ಇವೆರಡನ್ನೂ ಜೋಡಿಸಿಕೊಂಡು ಬರುವ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪರಾಮರ್ಶಜ್ಞಾನವೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಬೆಂಕಿಯ ಅವಿನಾಭಾವ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ಹೊಗೆಯು ಬೆಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಇದೆಯೆನ್ನುವುದೇ ಈ ಜ್ಞಾನದ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿದೆ. ವ್ಯಾಪ್ತಿ, ಪಕ್ಷಧರ್ಮತೆಗಳೆರಡನ್ನೂ ಜೊತೆಗೂಡಿಸಿ ಬರುವ ಅನುಸಂಧಾನಾತ್ಮಕವಾದ ಜ್ಞಾನವಿದು. ಇದರಿಂದಲೇ ಬೆಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯಿದೆಯನ್ನುವ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೇ ಅನುಮಿತಿ ಅಥವಾ ಅನುಮಾನವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ನಾವು ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ಎಲ್ಲಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಆ ಬೆಟ್ಟವು 'ಪಕ್ಷ' ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಹೊಗೆಯನ್ನು ನೋಡುವುದರಿಂದಲೇ ಬೆಂಕಿಯ ಅನುಮಿತಿ ಉಂಟಾಗುವುದರಿಂದ ಹೊಗೆಯು ಹೇತುವಾಗಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಯಾವ ವಸ್ತುವಿನ ಅನುಮಿತಿಯುಂಟಾಗುತ್ತದೊ ಅದನ್ನು 'ಸಾಧ್ಯ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ.

ಈ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಎರಡು ವಿಧವಿದೆ. ಇನ್ನೊಬ್ಬರ ಮಾತಿನ ಆವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲದೆ ತಾನೇ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸ್ಥಳಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿ ಬೆಂಕಿ, ಹೊಗೆಗಳ ಅವಿನಾಭಾವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡು ಹೊಗೆಯನ್ನು ನೋಡಿ ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ಊಹಿಸಿದಾಗ ಇದು ಸ್ವಾರ್ಥಾನುಮಾನವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೊಬ್ಬರ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದೆ. ಸ್ವಯಂ ಪರಿಶೀಲನೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದುದರಿಂದ ಇದನ್ನು ಸ್ವಾರ್ಥಾನುಮಾನವೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಇನ್ನೊಬ್ಬರ ವಚನದಿಂದ ಬೆಂಕಿ ಹೊಗೆಗಳ ಅವಿನಾಭಾವ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಬೆಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಹೊಗೆಯಿರುವುದು ಮೊದಲಾದುದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡು ಉಂಟಾಗುವ ಅನುಮಾನವು ಪರಾರ್ಥಾನುಮಾನವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಬ್ಬರ ಉಪದೇಶ ಅಥವಾ

ಬೋಧನೆಯಿಂದ ಈ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಇದು ಪರಾರ್ಥಾನುಮಾನವಾಗಿದೆ. ಈ ಬೋಧನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಐದು ವಾಕ್ಯಗಳು ಇರಲೇಬೇಕೆಂದು ನೈಯಾಯಿಕರ ಮತವಾಗಿದೆ. ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ, ಹೇತು, ಉದಾಹರಣೆ, ಉಪನಯ, ನಿಗಮನಗಳೇ ಈ ಐದು ವಾಕ್ಯಗಳು. ಬೆಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯಿದೆ(ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ) ಮೇಲೆ ಹೊಗೆ ಇರುವುದರಿಂದ(ಹೇತು) ಎಲ್ಲಿ ಹೊಗೆಯಿದೆಯೋ ಅಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯಿದೆ ಅಡಿಗೆಮನೆಯಮಂತೆ. (ಉದಾಹರಣೆ) ಬೆಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಹೊಗೆಯಿದೆ(ಉಪನಯ) ಆದುದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯಿದೆ(ನಿಗಮನ) ಈ ಐದು ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಲೇಬೇಕು ಎಂದು ನೈಯಾಯಿಕರ ಮತವಾಗಿದೆ. ಬೆಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯಿದೆಯೆಂದು ಪಕ್ಷ-ಸಾಧ್ಯಗಳ ಸಂಬಂಧ ನಿರೂಪಣೆಯೇ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯಾಗಿದೆ. ಅನುಮಿತಿಯುಂಟಾಗಲು ಅವಶ್ಯವಾಗಿರುವ ಹೇತುವಿನ ನಿರೂಪಣೆಯೇ ಹೇತು ವಾಕ್ಯವಾಗಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಯಲ್ಲಿ ಹೇತು-ಸಾಧ್ಯಗಳಿಗೆ ಇರುವ ನಿಯತವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ದೃಷ್ಟಾಂತ ಪುರಃಸರವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಲಾಗುವುದು. ಅಂತಹ ಹೇತುವು ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿದೆಯೆಂದು ಉಪನಯವು ತಿಳಿಸಿದರೆ ನಿಗಮನವು ಉಪಸಂಹಾರ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಹೇತುವಿರುವುದರಿಂದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಿದೆಯೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಐದು ವಾಕ್ಯಗಳು ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಎರಡು ವಾಕ್ಯಗಳು ಮಾತ್ರ ಸಾಕು, ಮೂರು ವಾಕ್ಯಗಳು ಮಾತ್ರ ಸಾಕು ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಾದವಿವಾದಗಳಿವೆ. ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ವ್ಯವಹಾರ್ಯವಾದ ದಾರಿಯನ್ನು ತೋರಿದ್ದಾರೆ. ಮೊದಲಾಗಿ ಈ ವಾಕ್ಯಗಳ ಪ್ರಯೋಗದ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ನಾವು ಪರಾಮರ್ಶಿಸಬೇಕು. ನಮಗೆ ಅನುಮಿತಿ ಯುಂಟಾಗಲು ಹೇತು, ಸಾಧ್ಯಗಳ ಅವಿನಾಭಾವ ಸಂಬಂಧದ ಅರಿವು ಅವಶ್ಯ. ಹೊಗೆ ಮತ್ತು ಬೆಂಕಿಗಳಿಗೆ ಇರುವ ನಿಯತ ಸಂಬಂಧದ ಪರಿಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದೆ ಬೆಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯಿದೆಯೆಂಬ ಅನುಮಿತಿಯು ಯಾರಿಗೂ ಬರಲಾರದು. ಹೇತು, ಸಾಧ್ಯಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಈ ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಸಂಬಂಧವೇ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯೆಂದು ಈ ಮೊದಲೇ ತಿಳಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಅನುಮಿತಿಗೆ ಈ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಜ್ಞಾನವು ಅವಶ್ಯ. ಆದರೆ ಹೊಗೆ ಮತ್ತು ಬೆಂಕಿಗಳ ಈ ಅವಿನಾಭಾವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತಿಳಿದಿದ್ದರೂ ಆ ಹೊಗೆಯನ್ನು ಬೆಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಕಾಣದೆ ಅಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ಊಹಿಸಲಾರೆವು. ಸಾಧ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಬೇಕಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಹೇತುವನ್ನು ನಾವು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ನೈಯಾಯಿಕರು ಇದನ್ನು

ಪಕ್ಷಧರ್ಮತಾಜ್ಞಾನವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಮತ್ತು ಪಕ್ಷಧರ್ಮತೆಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದೇ ವಾಕ್ಯಪ್ರಯೋಗದ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ. ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಮೊದಲಾದುದನ್ನು ಮೊದಲೇ ತಿಳಿದಿದ್ದವರಿಗೆ ಅದನ್ನು ಜ್ಞಾಪಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರಯೋಗ ಮಾಡುವುದಾದರೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಈವರೆಗೆ ತಿಳಿಯದಿದ್ದವರಿಗೆ ವಿಮರ್ಶಿಸಿ ಅವುಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಆವಶ್ಯಕವಾದ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದೇ ಈ ವಾಕ್ಯಗಳ ಪ್ರಯೋಜನವಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಐದು ವಾಕ್ಯಗಳೇ ಬೇಕೆಂಬ ಆಗ್ರಹ ಸಲ್ಲದು. ಈ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಮತ್ತು ಪಕ್ಷಧರ್ಮತೆಗಳ ಸ್ಮರಣೆ ಅಥವಾ ಆಕಾಂಕ್ಷೆ ಉಂಟಾಗಲು ಎಷ್ಟು ವಾಕ್ಯಗಳು ಅವಶ್ಯವೋ ಅಷ್ಟು ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸೋಣ. ಕೆಲವರಿಗೆ ಎರಡು ಮೂರು ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದಲೂ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಸ್ಮರಣೆ ಮೊದಲಾದದ್ದು ಆಗಬಹುದು. ಬುದ್ಧಿಶಾಲಿಯು ಒಂದೇ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಇವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಜ್ಞಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಸಾಮಾನ್ಯ ಬುದ್ಧಿಯವನಿಗೆ ಐದು ವಾಕ್ಯಗಳೂ ಸಾಲದು. ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಣೆಯು ಬೇಕಾಗಬಹುದು. ಬೆಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯಿದೆಯೆ? ಇಲ್ಲವೇ? ಎಂಬ ಚರ್ಚೆಯುಂಟಾದಾಗ 'ನೋಡು ಅಲ್ಲಿ ಹೊಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ' ಎಂಬ ಒಂದೇ ಮಾತು ಅವನಿಗೆ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಎಲ್ಲ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನೂ ಜ್ಞಾಪಿಸುವುದಿಲ್ಲವೇ? 'ಹೊಗೆಯಿದ್ದಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯಿದೆ' ಎಂಬ ಒಂದೇ ಮಾತಿನಿಂದಲೂ ಅಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ಊಹಿಸಬಹುದು. ಹೊಗೆ ಮತ್ತು ಬೆಂಕಿಗಳ ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಆ ಹೊಗೆಯು ಬೆಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಇರುವುದನ್ನು ಜ್ಞಾಪಿಸಲು ಅವರವರ ಬುದ್ಧಿಮಟ್ಟಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಬಳಸಿದರೆ ಸಾಕು. ಐದೇ ವಾಕ್ಯಗಳು ಇರಬೇಕು, ಮೂರೇ ವಾಕ್ಯಗಳು ಇರಬೇಕೆನ್ನುವ ನಿಯಮವು ಅರ್ಥಹೀನವಾಗಿದೆ. ಕೆಲವೊಂದು ಗಹನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನೈಯಾಯಿಕರು ಹೇಳುವ ಐದು ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದರೂ ಸಂಶಯವು ಪರಿಹಾರವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆ ಐದು ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ವಿಷಯಗಳ ಬಗ್ಗೆಯೇ ಆಕ್ಷೇಪವುಂಟಾಗಬಹುದು. ಆ ಆಕ್ಷೇಪಗಳನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಲು ಪುನಃ ಬೇರೆ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವಾಗ ವಾದ ಸಂದರ್ಭ, ಬುದ್ಧಿಯ ಮಟ್ಟ ಇವುಗಳನ್ನನುಸರಿಸಿ ಎಷ್ಟು ಅವಶ್ಯವೋ ಅಷ್ಟು ವಾಕ್ಯಗಳಿರಬೇಕಲ್ಲದೇ ಇಂತಿಷ್ಟೇ ವಾಕ್ಯಗಳಿರಬೇಕೆಂದು ನಿರ್ಬಂಧಿಸುವುದು ಹಾಸ್ಯಾಸ್ಪದವಾಗುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಸ್ವಾರಸ್ಯದ ಸಂಗತಿಯಿದೆ. ಒಂದು ದರ್ಶನವು ಯುಕ್ತಿಯ ಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಐದು ವಾಕ್ಯಗಳಿರಬೇಕೆಂದು ನಿರ್ಬಂಧಿಸುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ದರ್ಶನವು ಮೂರು ವಾಕ್ಯಗಳು ಮಾತ್ರ ಇರಬೇಕೆಂದೂ ಇನ್ನೊಂದು ದರ್ಶನವು ಎರಡೇ ವಾಕ್ಯಗಳಿರಬೇಕೆಂದೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ದಾರ್ಶನಿಕರು ಪರಸ್ಪರ ಚರ್ಚೆಯಿಂದ ತಮ್ಮ ವಾದವನ್ನು ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ ಸಮರ್ಥಿಸುವಾಗ ಎಷ್ಟು ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಬೇಕೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ನೈಯಾಯಿಕರು ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತದಂತೆ ತಾವು ಹೇಳುವ ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಐದು ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರೆ ಮೂರು ವಾಕ್ಯಗಳು ಮಾತ್ರ ಇರಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುವ ಮೀಮಾಂಸಕರು ಆಕ್ಷೇಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಹೇಳುವ ನಿಯಮವನ್ನು ನೈಯಾಯಿಕರು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಮೀಮಾಂಸಕರು ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತದಂತೆ ಮೂರು ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಮಾತ್ರ ನಿರೂಪಿಸಿದರೆ ನೈಯಾಯಿಕರಿಗೆ ಅದು ಸಾಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಪರಸ್ಪರ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಯಾರ ದರ್ಶನದಂತೆ ಚರ್ಚೆ ನಡೆಸಬೇಕು? ಎಷ್ಟು ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಬೇಕು? ಎಂಬ ವಿವಾದವೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಮುಖ್ಯ ವಿಷಯವನ್ನು ತೊರೆದು ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವಾಗ ಎಷ್ಟು ವಾಕ್ಯಗಳು ಬೇಕೆಂಬ ಒಣ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಪರ್ಯವಸಾನಗೊಳ್ಳ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅವರವರ ಸಿದ್ಧಾಂತದಂತೆ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಬಹುದೆಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೊಬ್ಬ ದಾರ್ಶನಿಕರು ಪ್ರಯೋಗಿಸುವ ಪ್ರಕಾರದಿಂದ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ದಾರ್ಶನಿಕರು ಅರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಪಾಲುಗೊಳ್ಳುವುದಾದರೆ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಕಾರಗಳು ನಮಗೆ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಂತಾಗಿದೆ. ಅಂತೂ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ಇಷ್ಟೇ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಬೇಕೆನ್ನುವ ನಿಯಮದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅರ್ಥವೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯಿಂದ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದರೂ ನಮಗೆ ಆ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಅನುಮಿತಿ ಉಂಟಾಗಲು ಆವಶ್ಯಕವಾದ ಮಾಹಿತಿಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದಂತಾಗುವುದು. ಹೀಗಾಗಿ ಯುಕ್ತಿಯ ಪ್ರಯೋಗದಲ್ಲಿ ವಾಕ್ಯಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯ ನಿಯಮವಿಲ್ಲವೆಂಬ ಆಚಾರ್ಯಮಧ್ವರ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಎಲ್ಲರೂ ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕು.

ಅನುಮಾನ ದೋಷಗಳು

ಅನುಮಾನ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಆ ಪ್ರಮಾಣವು ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾಗಿರಬೇಕು. ಹೊಗೆಯನ್ನು ನೋಡಿ ನಾವು ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ಊಹಿಸುತ್ತೇವೆ. ಹೊಗೆಯಿದ್ದಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿ ಇದ್ದೇ ಇರುವುದರಿಂದ ಇದು ಸರಿಯಾದ ಊಹೆಯೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆ ಹುಟ್ಟುವ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಒಬ್ಬ ಕರ್ತಾರನು ನಿಯಮೇನ ಕಂಡುಬರುವುದರಿಂದ ಈ ವಿಶಾಲ ಸೃಷ್ಟಿಗೂ ಒಬ್ಬ ಕರ್ತಾರನಿದ್ದಾನೆಂದು ದೇವರನ್ನು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಸಾಧಿಸಿದಾಗ ಇದು ಸರಿಯಾದ ಅನುಮಾನವೆಂದು ನಾವು ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ನಮಗೆ ತೋರುವ ಅನೇಕ ವಸ್ತುಗಳು ಸುಳ್ಳೆನಿಸಿವೆ. ಅದರಂತೆ ನಮಗೆ ದೃಶ್ಯವಾಗುವ ಈ ಜಗತ್ತು ಸುಳ್ಳೆದು ಸಾಧಿಸಿದರೆ ಈ ಅನುಮಾನವು ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಅನುಮಾನವು ದೋಷಯುಕ್ತವಾಗಿದೆ. ದೋಷವಿಲ್ಲದ ಯುಕ್ತಿಯು ಮಾತ್ರ ಅನುಮಾನವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಯುಕ್ತಿಯ ದೋಷಗಳಲ್ಲಿ 'ವಿರೋಧ' ಎನ್ನುವುದೇ ಪ್ರಬಲವಾದ ದೋಷವಾಗಿದೆ. ನಾವು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಸಾಧಿಸಬೇಕಾದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ವಿರೋಧವಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಸಾಧಿಸಲಾರೆವು. ಸರೋವರದಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯಿಲ್ಲವೆಂದು ನಮಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ತೋರುತ್ತಿರುವಾಗ ಅಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯಿದೆಯೆಂದು ಸಾಧಿಸುವುದು ಪ್ರಮಾಣ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಮುಂದಿರುವ ವಸ್ತುಗಳು ಸತ್ಯವೆಂದು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ ಅನುಭವಿಸಿ ತೀರ್ಮಾನಿಸಿರುವಾಗ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಅದನ್ನು ಸುಳ್ಳೆಂದು ಸಾಧಿಸುವುದು ಸರಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಜ್ಞಾವಿರೋಧ ಅಥವಾ ಸಾಧ್ಯವಿರೋಧವೆಂದು ಈ ದೋಷವನ್ನು ಕರೆಯಲಾಗುವುದು.

ಯುಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ನಾವು ಸಾಧಿಸಬೇಕಾದ ಪ್ರಮೇಯ ಇವುಗಳಿಗೆ ಅವಿನಾಭಾವ ಸಂಬಂಧವಿರಬೇಕೆಂದು ಈ ಮುಂಚೆಯೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಹೇತು ಮತ್ತು ಸಾಧ್ಯಗಳಿಗೆ ಈ ನಿಯತ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅದೂ ಒಂದು ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣ ದೋಷವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೊಗೆಯಿಂದ ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುವಾಗ ಈ ನಿಯತ ಸಂಬಂಧವು ಇರುವುದರಿಂದ ಈ ಅನುಮಾನವು ದೋಷರಹಿತವಾಗಿದೆ. ಬೆಂಕಿಯಿಲ್ಲದ ಕಡೆ ಹೊಗೆಯು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ನೋಡಿ ಹೊಗೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಬಹುದೇ? ಕಾದ ಕಬ್ಬಿಣದ ಸಲಾಕೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯಿದೆ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಹೊಗೆಯಿಲ್ಲ. ಹೊಗೆಗೆ

ಬೆಂಕಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಅವಿನಾಭಾವ ಸಂಬಂಧವಿದ್ದರೂ ಬೆಂಕಿಗೆ ಹೊಗೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಅಂತಹ ನಿಯತ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಬೆಂಕಿಯಿಂದ ಹೊಗೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದಾಗ ಈ ಅನುಮಾನವು ದುಷ್ಟವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನಗೋಚರ ವಾದುದರಿಂದ ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದು ಸಾಧಿಸುವಾಗಲೂ ಇದೇ ದೋಷ ವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಪರಬ್ರಹ್ಮನೂ ಜ್ಞಾನಗೋಚರನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ವೇದೋಪನಿಷತ್ತು ಗಳಿಂದ ಭಗವಂತನ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ಪಡೆಯುತ್ತೇವೆ. ಅವನೂ ಮಿಥ್ಯೆಯೇ? ಆದುದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಗೋಚರವಾದುದೆಲ್ಲ ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂಬ ನಿಯಮವು ಭಂಗಗೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಅನುಮಾನವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. 'ಅವ್ಯಾಪ್ತಿ' ಅಥವಾ 'ವ್ಯಾಪ್ತಿ ವಿರೋಧ'ವೆಂದು ಈ ಅನುಮಾನ ದೋಷದ ಹೆಸರು.

ಒಂದು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಬೇಕಾದರೆ ನಾವು ನಿರೂಪಿಸುವ ಯುಕ್ತಿಯು ಸರಿಯಾದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕು. ಬೆಟ್ಟದ ಮೇಲೆ ಎತ್ತರದಲ್ಲಿ ಹೊಗೆಯು ಹಾರುತ್ತಿದ್ದರೆ ಕೆಳಗೆ ಬೆಂಕಿಯಿದೆಯೆಂದು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಹೊಗೆಯೇ ಅಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಯಾವುದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ಮೇಲೆ ಹಾರಿದ ಧೂಳಿನ ರಾಶಿಯನ್ನೇ ಹೊಗೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಅಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದರೆ ಆ ಅನುಮಾನವೂ ದುಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದ ನಂತರ ಈ ಜಗತ್ತೇ ಇಲ್ಲವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಎಚ್ಚರವಾದ ನಂತರ ಸ್ವಪ್ನದ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಬಾಧೆಯುಂಟಾಗುವಂತೆ ಜಗತ್ತು ಮುಂದೆ ಬಾಧಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದು ಸಾಧಿಸುವಾಗಲೂ ಇದೇ ದೋಷವು ಸಂಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದ ನಂತರ ಜಗತ್ತು ಇಲ್ಲವಾಗುತ್ತದೆಯೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಏನು ಆಧಾರವಿದೆ? ಮುಂದೆ ಬಾಧೆಯು ಸಂಭವಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಜಗತ್ತು ಸುಳ್ಳೆಂದು ಸಾಧಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಯಾವ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ನಾವು ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಬೇಕಾಗಿದೆಯೋ ಅದೇ ಸಿದ್ಧವಾಗದಿರುವಾಗ ಅದರ ಬಲದಿಂದ ನಾವು ವಸ್ತುವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲಾರೆವು. ಇದನ್ನು ಹೇತು ವಿರೋಧ, ಹೇತುವಿನ ಅಸಿದ್ಧಿ ಎಂಬುದಾಗಿ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಹೇತುವು ಸರಿಯಾಗಿ ಇದ್ದರೂ ಸಾಧಿಸಬೇಕಾದ ವಸ್ತುವು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಆ ಪ್ರಮಾಣವು ಸರಿಯಾಗಲಾರದು. ಸಾಧಿಸಬೇಕಾದ ವಸ್ತುವು ಇದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಸಾಧಿಸುವಂತಹ ಯುಕ್ತಿಯು ಸರಿಯಾಗಿ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅದು ಅಪ್ರಮಾಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಕತ್ತಿಯು ಸರಿಯಾಗಿದ್ದರೂ ಅದರಿಂದ ಆಗಸವನ್ನು

ಕಡಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವೇ? ಕಟ್ಟಿಗೆಯು ಸರಿಯಾಗಿದ್ದರೂ ಮೊಂಡು ಕತ್ತಿಯು ಅದನ್ನು ಭೇದಿಸಲಾರದು. ಸಾಧ್ಯ, ಸಾಧನ, ಎರಡೂ ಸರಿಯಾಗಿರಬೇಕಲ್ಲವೇ? ಅದರಂತೆ ಅನುಮಾನ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಧಿಸಬೇಕಾದ ವಸ್ತುವು ಪ್ರಮಾಣವಿರುದ್ಧವಾಗಿರಬಾರದು ಮತ್ತು ಸಾಧಿಸುವ ಹೇತುವೂ ಸರಿಯಾಗಿರಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾವಿರೋಧ, ಹೇತುವಿರೋಧ, ವ್ಯಾಪ್ತಿ ವಿರೋಧಗಳೆಂಬ ಮೂರು ವಿರೋಧಗಳು ಅನುಮಾನ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಇರಬಾರದು.

ಅನುಮಾನ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಬರಬಹುದಾದ ವಿರೋಧ ದೋಷವನ್ನು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಚಾರ್ಯರು ಮೂರು ರೀತಿಯಿಂದ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ವಿಭಜಿಸಿದ್ದರೆ, ತಾರ್ಕಿಕರು ಬಾಧ, ಸತ್ಪ್ರತಿಪಕ್ಷ, ವ್ಯಭಿಚಾರ, ವಿರೋಧ, ಅಸಿದ್ಧಿ ಎಂಬುದಾಗಿ ಐದು ರೀತಿಯಿಂದ ವಿಭಜಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸಾಧಿಸಬೇಕಾದ ಪ್ರಮೇಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಬಲವಾದ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ವಿರೋಧವುಂಟಾದಾಗ ಬಾಧವೆಂದು, ಸಮಾನ ಬಲವಾದ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ವಿರೋಧವುಂಟಾದಾಗ ಸತ್ಪ್ರತಿಪಕ್ಷವೆಂದು ಮೊದಲನೆಯ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾವಿರೋಧವನ್ನು ಎರಡು ದೋಷಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಸಮರ್ಥಿಸಲು ಹೊರಟಾಗ ನಮ್ಮ ಸುತ್ತಮುತ್ತಲೂ ಕಾಣುವ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಸತ್ಯವೆಂದು ಗ್ರಹಿಸುವ ಪ್ರಬಲವಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಿರೋಧವಿರುವುದರಿಂದ ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದು ಸಾಧಿಸುವ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಬಾಧದೋಷವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ಕಾಣುವ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಂದ ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯ ಕ್ರಿಯೆ ಪ್ರಯೋಜನಗಳುಂಟಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಸತ್ಯವೆಂದು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಜಗತ್ತಿನ ಸತ್ಯತೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿದರೆ ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದು ನಿರೂಪಿಸುವ ಯುಕ್ತಿಗೆ ತನ್ನ ಸಮಾನ ಬಲವಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ವಿರೋಧವುಂಟಾದಾಗ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಸತ್ಪ್ರತಿಪಕ್ಷ ದೋಷವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಬಾಧ, ಸತ್ಪ್ರತಿಪಕ್ಷಗಳೆರಡೂ, ಸಾಧಿಸಬೇಕಾದ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಪ್ರಮಾಣದ ವಿರೋಧವಿದ್ದಾಗ ಮಾತ್ರ ಸಂಭವಿಸುವುದರಿಂದ ಇವೆರಡನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿ ಸಾಧ್ಯವಿರೋಧ ಅಥವಾ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾವಿರೋಧವೆಂದು ಒಂದು ವಿಧವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸುವುದು ಸೂಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಅನುಮಾನವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸುವಾಗ ಆ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧವು ಕೆಲಮೊಮ್ಮೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಜಗತ್ತು ಸತ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ; ಅಸತ್ಯವೂ ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಅಂತಹ

ಸ್ವವಾಕ್ಯವಿರೋಧಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ತೋರಿಸಬಹುದು. ಜಗತ್ತು ಸತ್ಯವಲ್ಲವೆಂದರೆ ಅದು ಅಸತ್ಯವೆಂದೇ ಹೇಳಿದಂತಾಗುವುದು. ಪುನಃ ಅದನ್ನು ಅಸತ್ಯವೂ ಅಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅದು ಸ್ವವಾಕ್ಯ ವಿರೋಧವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಪ್ರಬಲ ಪ್ರಮಾಣದ ವಿರೋಧವೂ ಅಲ್ಲ. ಸಮಾನ ಬಲವಾದ ಪ್ರಮಾಣದ ವಿರೋಧವೂ ಅಲ್ಲ. ಇದು ಆ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧ. ಆದುದರಿಂದ ಇದು ಬಾಧವೂ ಅಲ್ಲ, ಸತ್ಪ್ರತಿಪಕ್ಷವೂ ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಇದೂ ಒಂದು ದೋಷವೇ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ತಾರ್ಕಿಕರ ದೋಷದ ವರ್ಗೀಕರಣದಲ್ಲಿ ಇದು ಯಾವುದರಲ್ಲೂ ಸೇರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಧಿಸಬೇಕಾದ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಪ್ರಮಾಣ ವಿರೋಧವೆನ್ನುವ ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿದ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾವಿರೋಧದಲ್ಲಿ ಇದೂ ಅಡಕವಾಗುತ್ತದೆ.

ಹೇತು ಸಾಧ್ಯಗಳ ಅವಿನಾಭಾವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ವ್ಯಾಪ್ತಿಯೆಂದು ಈಗಾಗಲೇ ತಿಳಿಸಿದೆ. ಆ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಭಂಗ, ವಿರೋಧವುಂಟಾದಾಗ ಅದನ್ನು ವ್ಯಾಪ್ತಿವಿರೋಧ ಅಥವಾ ಅವ್ಯಾಪ್ತಿಯೆಂಬ ಎರಡನೇ ಅನುಮಾನ ದೋಷವೆಂದು ಈಗಾಗಲೇ ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಇದನ್ನೂ ಎರಡು ದೋಷಗಳಾಗಿ ತಾರ್ಕಿಕರು ವಿಭಜಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹೇತು ಮತ್ತು ಸಾಧ್ಯಗಳೆರಡೂ ಕೆಲವೆಡೆ ಜೊತೆಗಿದ್ದರೂ ಕೆಲವೆಡೆ ಹೇತುವು ಸಾಧ್ಯವನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿದ್ದರೆ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಅಥವಾ ಅನೈಕಾಂತಿಕ ದೋಷವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಹೊಗೆ ಮತ್ತು ಬೆಂಕಿ ಇವೆರಡೂ ಅನೇಕ ಕಡೆ ಜೊತೆಯಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಕಾದ ಕಬ್ಬಿಣದ ತುಂಡಿನಲ್ಲಿ ಹೊಗೆಯಿರುವುದಿಲ್ಲ; ಬೆಂಕಿ ಮಾತ್ರ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಹೊಗೆಗೆ ಬೆಂಕಿಯಿಂದ ಅವಿನಾಭಾವ ಸಂಬಂಧವಿದ್ದರೂ ಬೆಂಕಿಗೆ ಹೊಗೆಯ ಅವಿನಾಭಾವ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ನೋಡಿ ಹೊಗೆಯನ್ನು ಊಹಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೊಗೆಯನ್ನು ನೋಡಿ ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಊಹಿಸಬಹುದು. ಆದುದರಿಂದ ಬೆಂಕಿಯಿಂದ ಹೊಗೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುವಾಗ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ವ್ಯಭಿಚಾರ ದೋಷವು ಸಂಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲಿ ಸಾಧಿಸಬೇಕಾದ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಹೇತುಗಳು ಜೊತೆಯಾಗಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲವೋ ನಿಯಮೇನ ಒಂದನ್ನು ಬಿಟ್ಟೇ ಇರುತ್ತದೆಯೋ ಅಂತಹ ಹೇತುವಿನಿಂದ ಆ ವಸ್ತುವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದಾಗ ಆ ಹೇತುವಿಗೆ ವ್ಯಭಿಚಾರಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಿನದಾದ ದೋಷವು ಸಂಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ವಿರೋಧದೋಷವೆಂದು ತಾರ್ಕಿಕರು ಪರಿಗಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹುಟ್ಟಿದ

ವಸ್ತುವು ಅನಿತ್ಯವೇ ಆಗಿರಬೇಕೆಂದು ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪಿದ ವಿಷಯ. ಆದರೆ, ಒಂದು ವಸ್ತುವು ಹುಟ್ಟಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ನಿತ್ಯವೆಂದು ಯಾರಾದರೂ ಸಾಧಿಸಿದರೆ ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಅಸಂಬದ್ಧವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಜೊತೆಗಿಲ್ಲದ ಹೇತುವಿನಿಂದ ಸಾಧ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ವಿರೋಧದೋಷಕ್ಕೆ ಇದೇ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿದೆ. ಆದರೆ, ಈ ವ್ಯಭಿಚಾರ, ವಿರೋಧಗಳೆರಡು ಹೇತು-ಸಾಧ್ಯಗಳ ಅವಿನಾಭಾವ ಸಂಬಂಧವಾದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಭಗ್ನಗೊಳಿಸುವುದರಿಂದ ವ್ಯಾಪ್ತಿದೋಷಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಬೇರೆಬೇರೆ ಎರಡು ದೋಷಗಳೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಿರೋಧ, ಹೇತು ವಿರೋಧ, ವ್ಯಾಪ್ತಿವಿರೋಧವೆಂದು ಆಚಾರ್ಯರು ಪರಿಗಣಿಸಿದ ಅನುಮಾನ ದೋಷಗಳೇ ಕ್ರಮಬದ್ಧಗಳಾಗಿವೆ. ಔಚಿತ್ಯಪೂರ್ಣವಾಗಿವೆ.

ಅಸಂಗತಿಯೂ ಅನುಮಾನದ ಇನ್ನೊಂದು ದೋಷವಾಗಿದೆ. ಬಟ್ಟಬಯಲಲ್ಲಿ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತಿರುವ ಬೆಟ್ಟವೊಂದನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಯಾರಾದರೂ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದರೆ ಅದು ಅಸಂಗತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಬೆಟ್ಟವಿದೆಯೆನ್ನುವ ಬಗ್ಗೆ ಯಾರಿಗೂ ಸಂಶಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಸರ್ವಸಿದ್ಧವಾದ ಆ ವಸ್ತುವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಆವಶ್ಯಕತೆಯೇನು? ಒಂದು ಭತ್ತಕ್ಕೆ ಒಂದೇ ಅಕ್ಕಿಯೆಂಬುದನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಅನುಮಾನ ಪ್ರಮಾಣದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯಿದೆಯೇ? ಇದು ಅಸಂಗತಿಯೆಂಬ ಅನುಮಾನದ ಇನ್ನೊಂದು ದೋಷ.

ಉಪಾಧಿದೋಷ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಲ್ಲ

ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಉಪಾಧಿಯೆಂಬ ದೋಷವೂ ಇದೆ. ಸಾಧ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ಹೇತುವಿನ ಬದಲು ಬೇರೊಂದು ನಿಮಿತ್ತವಿದ್ದು ಅದು ಪ್ರಕೃತವಾದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ಹೇತುವಿನಿಂದ ಸಾಧ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಶಕ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾದ ಕಬ್ಬಿಣದಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ಕಂಡು ಅಲ್ಲಿ ಹೊಗೆಯಿದೆಯೆಂದು ಊಹಿಸುವಾಗ ಈ ಉಪಾಧಿದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ. ಹೊಗೆಯುಂಟಾಗಲು ಬರೇ ಬೆಂಕಿಯು ಸಾಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಬೆಂಕಿಗೆ ಹಸಿ ಕಟ್ಟಿಗೆಯ ಸಂಬಂಧವಾದಾಗಲೇ ಹೊಗೆಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಹೊಗೆಗೆ ವ್ಯಾಪಕವಾದ, ಹೊಗೆಯಿದ್ದಲ್ಲೆಲ್ಲ ನಿಯಮೇನ ಇರುವ ಹಸಿ ಕಟ್ಟಿಗೆಯ ಸಂಬಂಧವು ಕಾದ ಕಬ್ಬಿಣದಲಿ ಇಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಹೊಗೆಯಿರಲು

ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ನೋಡಿ ಹೊಗೆಯಿದೆಯೆಂದು ಸಾಧಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಹಸಿಕಟ್ಟಿಗೆಯ ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲಿ ಉಪಾಧಿಯೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಅದೇ ಹೊಗೆಗೆ ನಿಮಿತ್ತ. ಅದು ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಕಾದ ಕಬ್ಬಿಣದಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನ ಗೋಚರವಾದುದರಿಂದ ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದು ಸಾಧಿಸುವಾಗ ಮಿಥ್ಯೆಯಾದ ವಸ್ತುವೆಲ್ಲವೂ ಪ್ರಮಾಣಬಾಧಿತವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣಬಾಧವೇ ಇಲ್ಲ. ಇಷ್ಟರವರೆಗೆ ಯಾರಿಗೂ ಜಗತ್ತು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅನುಭವವುಂಟಾಗಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದು ಸಾಧಿಸಲಾರೆವು. ಎಂಬುದಾಗಿ ಈ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಉಪಾಧಿ ದೋಷವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣಬಾಧವೇ ಉಪಾಧಿ. ಯಾವುದೇ ವಸ್ತುವು ಮಿಥ್ಯೆಯೆನಿಸಲು ಇದೇ ನಿಮಿತ್ತ. ವಿಶ್ವದಲ್ಲಿ ಈ ನಿಮಿತ್ತವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಸುಳ್ಳೆನಿಸದು. ಆದರೆ ಈ ಉಪಾಧಿದೋಷವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಬೇರೆ ದೋಷವಲ್ಲ. ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ 'ವ್ಯಾಪ್ತಿ ವಿರೋಧ'-ಅವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಇದು ಪರ್ಯವಸಾನಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಸಾಧಿಸಬೇಕಾದ ವಸ್ತುವು ಇದ್ದ ಕಡೆಯಲ್ಲೆಲ್ಲ ಉಪಾಧಿಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಹೇತುವು ಇರುವ ಪ್ರಕೃತ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಆ ಉಪಾಧಿಯು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಧ್ಯವು ಇದ್ದ ಕಡೆಯಲ್ಲೆಲ್ಲ ಇರುವ ಉಪಾಧಿಯು ಇಲ್ಲದಿದ್ದ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಹೇತುವು ಇದ್ದರೆ ಹೇತು ಮತ್ತು ಸಾಧ್ಯಗಳ ಅವಿನಾಭಾವ ಸಂಬಂಧವು ಭಂಗಗೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲವೇ? ಮಿಥ್ಯೆಯಾದ ವಸ್ತುವೆಲ್ಲವೂ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಬಾಧಿತವಾಗಿರಲೇಬೇಕು. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನಗೋಚರವಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮ ವಸ್ತುವಿಗಾಗಲೀ ಜ್ಞಾನಗೋಚರವಾದ ವಿಶ್ವಕ್ಕಾಗಲೀ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಬಾಧೆಯಿಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಜ್ಞಾನಗೋಚರವೆಲ್ಲ ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂಬ ನಿಯಮ ಅಥವಾ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಭಗ್ನಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಉಪಾಧಿದೋಷವು ವ್ಯಾಪ್ತಿಭಂಗವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಧ್ಯವಸ್ತುವು ಇರುವ ಕಡೆಯಲ್ಲೆಲ್ಲ ಇರಬೇಕಾದ ಉಪಾಧಿಯು ಪ್ರಕೃತ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಸ್ತುವೂ ಇರಲಾರದು. ಹೊಗೆಯಿದ್ದ ಕಡೆಯಲ್ಲೆಲ್ಲ ಇರಬೇಕಾದ ಹಸಿಕಟ್ಟಿಗೆಯ ಸಂಬಂಧವು ಕಾದ ಕಬ್ಬಿಣದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ನಾವು ಹೊಗೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಲಾರೆವು. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಉಪಾಧಿದೋಷವು ಸಾಧ್ಯದೋಷ ಅಥವಾ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾವಿರೋಧವೂ ಆಗಬಹುದು. ಅಂತೂ ಅದನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕದೋಷವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ವಿರೋಧ ಮತ್ತು

ಅಸಂಗತಿಗಳು ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣದ ದೋಷಗಳು. ಪ್ರತಿಜ್ಞಾವಿರೋಧ, ಹೇತುವಿರೋಧ, ವ್ಯಾಪ್ತಿವಿರೋಧವೆಂದು ಈ ವಿರೋಧವು ಮೂರು ವಿಧವೆನ್ನುವ ವಿಭಾಗವು ಅತ್ಯಂತ ಸಮಂಜಸವಾಗಿದೆ. ಅನುಮಾನದೋಷವಾದ ವಿರೋಧ, ಅಸಂಗತಿಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಇನ್ನೆರಡು ಅನುಮಾನ ದೋಷಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಬೇಕು. ನ್ಯೂನತಾ ಮತ್ತು ಆಧಿಕ್ಯ ಇವೇ ಆ ಅನುಮಾನ ದೋಷಗಳು. ಅನುಮಾನವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸುವಾಗ ಅವಶ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಪದಗಳನ್ನು ಬಳಸುವುದು ಆಧಿಕ್ಯ ದೋಷವಾದರೆ ಅವಶ್ಯಗಳಾದ ಪದಗಳನ್ನು ಬಳಸದಿರುವುದೇ ನ್ಯೂನತಾ ದೋಷವಾಗುತ್ತದೆ. ಇವು ಅನುಮಾನದ ವಾಚನಿಕ ದೋಷಗಳೆನಿಸಿವೆ. ವಿರೋಧ, ಅಸಂಗತಿಗಳು ಅನುಮಾನದ ಪ್ರಮೇಯಕ್ಕೇ ಸಂಭವಿಸುವ ಯುಕ್ತಿಯ ಸಾಕ್ಷಾತ್‌ದೋಷಗಳು.

ಆಶ್ರಯಾಸಿದ್ಧಿ ದೋಷವಲ್ಲ

ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ನಾವು ಸಾಧ್ಯವನ್ನು ಎಲ್ಲಿ ಸಾಧಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಆ ಧರ್ಮಿಯು ಅಸತ್ಯವೆನಿಸಿ ಸರ್ವಥಾ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದಲ್ಲಿ ಆ ಅನುಮಾನವು ದುಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮಿ ಅಥವಾ ಪಕ್ಷದ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯು ಅನುಮಾನದ ದೋಷವೆಂದು ತಾರ್ಕಿಕರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಬೆಕ್ಕಿನ ಕೋಡನ್ನು ಹರಿತವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಯಾರಾದರೂ ಸಾಧಿಸಲು ಹೊರಟರೆ ಧರ್ಮಿಯಾದ ಬೆಕ್ಕಿನ ಕೋಡೇ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಏನಾದರೂ ಧರ್ಮವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದು ಅಸಂಬದ್ಧವೆಂದು ದೂಷಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಧರ್ಮಿ ಅಥವಾ ಪಕ್ಷದ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯು ಅನುಮಾನದ ದೋಷವೆಂದು ಅವರು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಂತಹ ಅನುಮಾನವು ದುಷ್ಟವೆನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ವಿವಾದವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಅನುಮಾನವು ದೋಷಯುಕ್ತವಾಗಿರಲು ಧರ್ಮಿಯ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯು ಕಾರಣವೇ? ಎಂಬುದನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯ ಮತ್ತು ಹೇತುಗಳಿಗೆ ಅವಿನಾಭಾವ ಸಂಬಂಧವಿದ್ದರೆ ಸಾಧ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಹೇತುವು ಇರಬೇಕಾದ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಇದ್ದರೆ ಸಾಧಿಸಬೇಕಾದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಬಲವಾದ ಅನುಭವದಿಂದ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಆ ಅನುಮಾನವು ಸರಿಯಾದದ್ದು ಎಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ವ್ಯತ್ಯಯವುಂಟಾದಾಗ ಮಾತ್ರ ಆ ಅನುಮಾನವು ದೋಷಯುಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಆವಶ್ಯಕವಾದ ಈ ಎಲ್ಲ ಸಂಗತಿಗಳಿದ್ದರೆ ಧರ್ಮಿಯು

ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರಲಿ ಆಗದೇ ಇರಲಿ ಆ ಅನುಮಾನವು ಪ್ರಮಾಣವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಧರ್ಮಿಯಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅದು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಸಾಧಿಸುತ್ತೇವೆ. ತಾರ್ಕಿಕರು ನಿರೂಪಿಸುವ ಸಮವಾಯ ಮುಂತಾದ ವಸ್ತುಗಳು ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕವೆಂದು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತೇವೆ. ಕುದುರೆಯ ಕೋಡು, ಮೊದಲ ಕೋಡು ನಮಗೆ ಯಾರಿಗೂ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅವುಗಳು ಸುಳ್ಳೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತೇವೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಿಯಾದ ವಸ್ತುವು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಅಸತ್ಯವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಧರ್ಮಿಯಾಗಿ ಪರಿಗ್ರಹಿಸಿ ಅದು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಸಮರ್ಥಿಸುವುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಅನುಭವವೇದ್ಯವಾಗಿದೆ. ಧರ್ಮಿಯು ಅಸತ್ಯವಾದರೂ ಆ ಅನುಮಾನವು ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದಾದರೆ ಮೊಲದ ಕೋಡನ್ನು ಸತ್ಯವೆಂದು ಒಬ್ಬನು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಸಮರ್ಥಿಸಿದರೆ ಅದು ಸರಿಯಾಗಬಹುದೇ? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಬಹುದು. ಅಂತಹ ಅನುಮಾನವು ಅಪ್ರಮಾಣವೆಂಬುದು ನಿಜ. ಅದು ಅಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರಲು ಅದರ ಧರ್ಮಿಯು ಅಸತ್ಯವಾಗಿರುವುದು ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಮೊಲದ ಕೋಡು ಸತ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲರ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೂ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಮೊಲದ ಕೋಡು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಾಗಿ ಏನನ್ನಾದರೂ ಸಾಧಿಸಲು ಹೊರಟರೆ ಆ ಯುಕ್ತಿಯು ಉಳಿಯಲಾರದು. ಪ್ರಮಾಣದ ಬಾಧೆಯಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಹೇತು ಸಾಧ್ಯಗಳಿಗೆ ಇರಬೇಕಾದ ನಿಯತ ಸಂಬಂಧ ಮುಂತಾದ ಅನುಮಾನ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಆವಶ್ಯಕವಾದ ಸಾಮಗ್ರಿ ಇದ್ದರೆ ಧರ್ಮಿಯು ಅಸತ್ಯವಾಗಿದೆಯೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಬಾರದು.

ಸಾಧ್ಯಾಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ದೋಷವಲ್ಲ

ಅದರಂತೆ ಸಾಧಿಸಬೇಕಾದ ಪ್ರಮೇಯವು ಅರ್ಥಾತ್ ಸಾಧ್ಯವು ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದರೂ ಅನುಮಾನ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಆವಶ್ಯಕವಾದ ಉಳಿದ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳಿದ್ದರೆ ಅದೂ ಪ್ರಮಾಣವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ಇಷ್ಟರವರೆಗೆ ತಿಳಿಯದ ಎಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡದ ದೇವರು, ಸ್ವರ್ಗ, ಧರ್ಮ, ಅಧರ್ಮ ಮುಂತಾದ ಅಪೂರ್ವ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಸಾಧನೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಆ ವಸ್ತುಗಳು ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದರೂ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ದೃಷ್ಟಾಂತ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಇಂತಹ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಕುದುರೆಗೆ

ಕೋಡಿದೆ. ಜಗತ್ತು ಸತ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ; ಅಸತ್ಯವೂ ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವಂತಹ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಸಾಧಿಸಲಾರೆವು. ಇದಕ್ಕೆ ಅವು ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವೆಂಬುದು ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಇವುಗಳಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ವಿರೋಧವಿದೆ. ಸತ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ, ಅಸತ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವೂ ಆಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಇವುಗಳು ಅಪ್ರಮಾಣಗಳಾಗಿವೆ. ಇಂತಹ ದೋಷಗಳಿಲ್ಲದಿದ್ದಾಗ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧ, ಅಪೂರ್ವ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಸಾಧಿಸಿಕೊಡಬಹುದು.

ವಸ್ತುವು ನಮಗೆ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ಈವರೆಗೆ ಎಲ್ಲಿಯೂ ನಾವು ತಿಳಿದಿಲ್ಲವಾದರೆ ಆ ವಸ್ತುವಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಸಂಶಯವೇ ಸಂಭವಿಸಲಾರದು. ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಡೆಗೆ ನೋಡಿದವನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಗುಡ್ಡದಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಶಯವುಂಟಾಗಿ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಅದನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬೆಂಕಿಯೆಂಬ ವಸ್ತುವಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನೇ ತಿಳಿಯದವನಿಗೆ ಬೆಂಕಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಸಂಶಯವುಂಟಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಸ್ವರ್ಗ, ನರಕಗಳ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಇಲ್ಲದ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೆ ಅವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಶಯವುಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ? ಸಂಶಯವೇ ಬಾರದಿದ್ದರೆ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಯಾರೂ ಪ್ರವರ್ತಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬೆಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯು ಕಣ್ಣಿಗೆ ತೋರುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಅದನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಯಾರಾದರೂ ಪ್ರವರ್ತಿಸುತ್ತಾರೆಯೇ? ಆದುದರಿಂದ ಸಂದೇಹವಿದ್ದಾಗ ಮಾತ್ರ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ. ವಸ್ತುವು ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿ ಅದರ ಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದಾಗ ಅಲ್ಲಿ ಸಂಶಯಕ್ಕೆ ಎಡೆಯಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಅನುಮಾನವು ಸಾಧಿಸಲಾರದೆಂದು ಕೆಲವರ ಸಮರ್ಥನೆಯೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಅನೇಕ ಕಡೆ ನೋಡಬಹುದು. ನಾವು ಯಾವುದೋ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ಅಕಸ್ಮಾತ್ ಮೋಡದ ಗುಡುಗು ಕೇಳಿದಾಗ ಇನ್ನು ಕೆಲವೇ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಮಳೆ ಬರಲಿಯೆಂದು ಥಟಕ್ಕನೆ ಅನುಮಾನದಿಂದ ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಯಾವುದೋ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ್ದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಮಳೆಯ ಆಲೋಚನೆಯೇ ಹೊಳೆಯಲಿಲ್ಲ. ಮಳೆ ಬರುತ್ತದೆಯೇ? ಇಲ್ಲವೇ? ಎಂದು ಚರ್ಚೆಯೇ ಆಗ ನಡೆದಿರಲಿಲ್ಲ. ಮಳೆಯ ಪ್ರಸ್ತಾವವೇ ಬಂದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಅವನಿಗೆ ಮಳೆಯ ಸಂದೇಹ ಬಾರದಿದ್ದರೂ ಗುಡುಗನ್ನು ಕೇಳಿ ಮಳೆಯನ್ನು ಊಹಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವಭಾವಿಯಾಗಿ ಸಂದೇಹದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲವೆಂದು ನಾವು

ಭಾವಿಸಬಹುದು. ಎಷ್ಟೋ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ, ಆಪ್ತವಾಕ್ಯದಿಂದ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಯುಕ್ತಿಯು ಹೊಳೆದಾಗ ಅನುಮಾನವು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಸಂಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಬೆಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯಿದೆಯೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗೊತ್ತಿದ್ದರೂ ಹೊಗೆಯನ್ನೂ ನೋಡಿದಾಗ ಅಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯಿದೆಯೆಂಬ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲವೇ? ಆ ಮರದಲ್ಲಿ ಹಣ್ಣುಗಳಿವೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಆಪ್ತರ ಮಾತಿನಿಂದ ತಿಳಿದಿದ್ದರೂ ಸ್ವತಃ ಮರವನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ ಅಲ್ಲಿರುವ ಹಣ್ಣಿನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಅವನಿಗೆ ಆಗಿಯೇ ತೀರುತ್ತದೆ. ಒಮ್ಮೆ ಜ್ಞಾನವು ಸಂಭವಿಸಿದ್ದರೂ ಸಾಮಗ್ರಿಯು ಪರಿಪೂರ್ಣವಾಗಿರುವಾಗ ಪುನಃ ಇನ್ನೊಂದು ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುವುದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಆತಂಕವೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರಂತೆ ವಸ್ತುವು ಇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೂ ಅನುಮಾನದ ಸಾಮಗ್ರಿಯಿದ್ದರೆ ಅನುಮಾನ ಜ್ಞಾನವು ಯಾಕೆ ಉಂಟಾಗಬಾರದು. ಆದುದರಿಂದಲೇ ವೇದ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಭಗವಂತನು ಸಿದ್ಧನಾಗಿದ್ದರೂ ನಾನಾ ಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಭಗವಂತನನ್ನು ನಾವು ಸಾಧಿಸುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವಭಾವಿಯಾಗಿ ವಸ್ತುವಿನ ಸಂದೇಹವು ಅವಶ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಇಷ್ಟರವರೆಗೆ ತಿಳಿಯದ ಅಪೂರ್ವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಅನುಮಾನದಿಂದ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

ಹೇತು-ಸಾಧ್ಯಗಳ ಅವಿನಾಭಾರಸಂಬಂಧವನ್ನು ತಿಳಿಯದೆ ಅನುಮಾನ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಬೆಂಕಿ ಮತ್ತು ಹೊಗೆಗಳಿಗಿರುವ ನಿಯತ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತಿಳಿಯದೆ ಹೊಗೆಯನ್ನು ನೋಡಿ ಬೆಂಕಿಯ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗಲಾರದಷ್ಟೆ. ವಸ್ತುವು ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದರೆ ಅದಕ್ಕೂ ಹೇತುವಿಗೂ ಇರುವ ಅವಿನಾಭಾವಸಂಬಂಧದ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುವುದು ಹೇಗೆ ? ಅದಿಲ್ಲದೆ ಅನುಮಾನ ಜ್ಞಾನವು ಹೇಗೆ ಸಂಭವಿಸುತ್ತದೆ? ಆದುದರಿಂದ ಸಾಧಿಸಬೇಕಾದ ವಸ್ತುವು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರಲೇಬೇಕು ಎಂದು ವಾದಿಸಬಹುದು.

ಆದರೆ, ಸಾಧಿಸಬೇಕಾದ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಹೇತು ಇವುಗಳ ಅವಿನಾಭಾವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕಾದರೆ ವಸ್ತುವು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರಲೇಬೇಕೆಂಬ ನಿರ್ಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಶಾಲ ವಿಶ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದ ಭಗವಂತನು ಸ್ಥೂಲನಿದ್ದಾನೆಂದು ತಿಳಿದ ನಂತರ ವಿಶ್ವಕರ್ತನಾದ ಅವನು ಇಡೀ ವಿಶ್ವವನ್ನು ತಿಳಿದಿದ್ದಾನೆ. 'ಸರ್ವಜ್ಞ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಅನುಮಾನ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ

ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ. ಇಷ್ಟರವರೆಗೆ ಯಾರನ್ನೂ ಸರ್ವಜ್ಞರೆಂದು ಗ್ರಹಿಸಿಲ್ಲ. ಸರ್ವಜ್ಞನಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ನಮಗೆ ಪರಿಚಿತವೇ ಅಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಸರ್ವಜ್ಞನು ಅಪ್ರಸಿದ್ಧನಾದರೂ ಭಗವಂತನನ್ನು ಸರ್ವಜ್ಞನೆಂದು ನಾವು ಸಾಧಿಸುತ್ತೇವೆ. ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಬೇಕಾದರೆ ಅದನ್ನು ಅವನು ತಿಳಿದಿರಲೇಬೇಕೆಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ನಿಯಮದಿಂದ ವಿಶ್ವವನ್ನು ಸೃಜಿಸಿದ ಭಗವಂತನು ಸರ್ವಜ್ಞನೆಂದು ಊಹಿಸುತ್ತೇವೆ. ಸರ್ವಜ್ಞವ್ಯಕ್ತಿಯ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ವಿಶ್ವಕರ್ತನಾದವನು ಸರ್ವಜ್ಞನಾಗಿರಬೇಕೆಂಬ ವಿಶೇಷ ನಿಯಮವನ್ನು ತಿಳಿಯದಿದ್ದರೂ ವಸ್ತುವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದವನು ಅದನ್ನು ತಿಳಿದಿರಬೇಕೆಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯ ನಿಯಮದ ಬಲದಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅಪೂರ್ವವಾದ ಸರ್ವಜ್ಞತೆಯನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸಬಲ್ಲೆವು.

ಅದರಂತೆ ಆತ್ಮವನ್ನೇ ಅಂಗೀಕರಿಸದ ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳಿಗೆ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಜಡವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದ ಸಹಜವಾದ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಕ್ರಿಯೆಯು ಶರೀರಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಮಡಕೆ, ಬಟ್ಟೆ, ಪುಸ್ತಕ ಮುಂತಾದ ಜಡವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವತಃ ಕ್ರಿಯೆಯು ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಸ್ವತಃ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಕಡೆಯಿಲ್ಲದ ಒಂದು ಚೈತನ್ಯ ವಸ್ತುವಿದೆ. ಇದೇ ಆತ್ಮನಾಗಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ಆತ್ಮನನ್ನು ಸಾಧಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳಿಗೆ ಈ ಚೈತನ್ಯವಸ್ತು ಇನ್ನೂ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರದ ಅಪೂರ್ವವಸ್ತು. ಸಾಧಿಸಬೇಕಾದ ಈ ವಸ್ತುವು ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೂ ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ವಿಶಿಷ್ಟ ಕ್ರಿಯೆಯ ಬಲದಿಂದ ಈ ವಸ್ತುವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲಾಗಿದೆ. ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಈ ವಿಶಿಷ್ಟ ಕ್ರಿಯೆಯಿದ್ದಲ್ಲಿ ಈ ಚೇತನವಸ್ತುವಿದೆಯೆಂಬುದಾಗಿ ಸಾಧ್ಯ ಮತ್ತು ಹೇತುಗಳ ನಿಯತ ಸಂಬಂಧವನ್ನು, ಚೇತನ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಅಂಗೀಕರಿಸದ ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳು ಎಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಿರಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಸಾಧ್ಯ ಹೇತುಗಳ ಅವಿನಾಭಾವ ಸಂಬಂಧ ಅಥವಾ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಅವರು ಇನ್ನೊಂದು ವಿಧಾನದಿಂದ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಚೇತನ ವಸ್ತುವಿಲ್ಲದ ಜಡವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ, ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವಂತಹ ವಿಶಿಷ್ಟ ಕ್ರಿಯೆಯು ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಚೈತನ್ಯವಿಲ್ಲದ ಜಡವಸ್ತುಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ನಿಯತವಾಗಿ ಈ ವಿಶಿಷ್ಟಕ್ರಿಯೆಯು ಇಲ್ಲವೆಂದಾಗ ಈ ವಿಶಿಷ್ಟಕ್ರಿಯೆಯು ಇರುವ ಶರೀರವು ಬೇರೆ

ಜಡವಸ್ತುಗಳಂತೆ ಅಲ್ಲ. ಇತರ ಜಡವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದ ಯಾವುದೋ ಚೇತನ ವಸ್ತುವು ಇಲ್ಲಿದೆಯೆಂದು ನಾವು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬೆಂಕಿ ಇಲ್ಲದ ಜಾಗದಲ್ಲೆಲ್ಲ ಹೊಗೆಯಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಹೊಗೆ ಇದ್ದಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿ ಇರಲೇಬೇಕೆಂದು ಊಹಿಸುತ್ತೇವೆ. ಸಾಧ್ಯವು ಇಲ್ಲದ ಕಡೆಯಲ್ಲೆಲ್ಲ ಹೇತುವು ಇಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಆ ಹೇತುವಿದ್ದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವು ಇರಲೇಬೇಕೆಂದು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಇದನ್ನು ದಾರ್ಶನಿಕರು ವ್ಯತಿರೇಕ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಸಾಧಿಸಬೇಕಾದ ವಸ್ತುವು ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದರೂ ಅದು ಇಲ್ಲದ ಕಡೆಯಲ್ಲೆಲ್ಲ ಹೇತುವು ಇಲ್ಲದಿರುವುದನ್ನು ಕಂಡಾಗ ಹೇತುವು ಇರುವಲ್ಲಿ ಸಾಧಿಸಬೇಕಾದ ವಸ್ತುವುದು ಇದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಈ ವ್ಯತಿರೇಕ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿಂದ ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಹೇತು-ಸಾಧ್ಯಗಳನ್ನು, ಅವುಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಾವು ಎಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಅಭಾವಗಳಿಗೆ ಇರುವ ನಿಯತ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಹೇತು ಮತ್ತು ಸಾಧ್ಯಗಳಿಗೂ ನಾವು ಅವಿನಾಭಾವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಸಾಧ್ಯವು ನಮಗೆ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದರೂ ಹೇತು-ಸಾಧ್ಯಗಳ ಅವಿನಾಭಾವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತಿಳಿದು ಕೊಳ್ಳುವ ಅನೇಕ ಬಗೆಗಳು ಇರುವುದರಿಂದ ಬೇರೆ ಯಾವುದೇ ಅನುಮಾನದ ದೋಷಗಳು ಇಲ್ಲದಾಗ ಸಾಧ್ಯದ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯು ಅನುಮಾನ ದೋಷ ವಾಗಲಾರದು.

ಪ್ರತಿಯೊಂದು ದರ್ಶನವೂ ಉಳಿದ ದಾರ್ಶನಿಕರು ಅಂಗೀಕರಿಸದ ಆ ದರ್ಶನವು ಮಾತ್ರ ಒಪ್ಪುವಂತಹ ಅಪೂರ್ವ ವಿಷಯವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಅಪೂರ್ವ ವಿಷಯದ ಬಗ್ಗೆ ದಾರ್ಶನಿಕರಲ್ಲಿ ತಾರ್ಕಿಕ ಚರ್ಚೆಯು ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಆ ವಿಷಯದ ಸಮರ್ಥನೆಗಾಗಿ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಪ್ರಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ವಸ್ತುವು ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದರೂ ಪ್ರತಿವಾದಿಗಳ ದರ್ಶನ ದಿಂದಲೇ ಆ ವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡು ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚೆ ನಡೆಸುತ್ತಾರೆ. ಆದುದರಿಂದ ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಲೀ ನಿರಾಕರಿಸುವು ದಕ್ಕಾಗಲೀ ಪೂರ್ವಭಾವಿಯಾಗಿ ಆ ವಸ್ತುವಿನ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯು ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಹೇತುವು ಪಕ್ಷದಲ್ಲೇ ಇರಬೇಕೆಂಬ ನಿರ್ಬಂಧವಿಲ್ಲ

ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ನಾವು ಹೇತುವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತೇವೆ. ವಿಷಯವನ್ನು ಎಲ್ಲಿ ಸಾಧಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಹೇತುವೂ

ಅಲ್ಲಿಯೇ ಇರಬೇಕೆಂದು ನೈಯಾಯಿಕರ ಇನ್ನೊಂದು ನಿಯಮವಾಗಿದೆ. ಭಗವಂತನು ಸರ್ವಕರ್ತನಾದುದರಿಂದ ಆತನು ಸರ್ವಜ್ಞನಾಗಿದ್ದಾನೆಂದು ಸಾಧಿಸುತ್ತೇವೆ. ಭಗವರಿತನನ್ನು ಸರ್ವಜ್ಞನೆಂದು ಸಾಧಿಸಲು ನಾವು ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಹೇತುವಾದ ಸರ್ವಕರ್ತೃತ್ವವು ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಇದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ಅವನನ್ನು ಸರ್ವಜ್ಞನೆಂದು ಸಾಧಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅವನು ಸರ್ವಕರ್ತನಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಆತನನ್ನು ಸರ್ವಜ್ಞನೆಂದು ಸಾಧಿಸುವುದು ಹೇಗೆ? ಗುಡ್ಡದಲ್ಲಿ ಹೊಗೆಯನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ಸಾಧಿನಲು ಹೇತುವೆನಿಸುವ ಹೊಗೆಯು ಗುಡ್ಡದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಾರದು. ಆದುದರಿಂದ ವಿಷಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಬೇಕಾದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಹೇತುವು ಇರಲೇಬೇಕೆಂದು ನೈಯಾಯಿಕರ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ 'ಪಕ್ಷಧರ್ಮತಾ' ಎಂದು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಪರಿಭಾಷೆಯಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಸಾಧ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿಯೇ ಹೇತುವು ಇರಬೇಕೆಂದು ನಿರ್ಬಂಧಿಸಬಾರದೆಂದು ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹೊಳೆಯಲ್ಲಿ ನೆರೆಯ ಪ್ರವಾಹವನ್ನು ನೋಡಿ ಎತ್ತರದಲ್ಲಿ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಮಳೆ ಬಂದಿದೆಯೆಂದು ಊಹಿಸುತ್ತೇವೆ. ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಮಳೆ ಬಂದಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ನೆರೆಯ ಪ್ರವಾಹವು ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಕೆಳಗಿರುವ ನೆರೆಯ ಪ್ರವಾಹದಿಂದ ಮೇಲಿನ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಮಳೆ ಬಂದಿದೆಯೆಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸುತ್ತೇವೆ. ಬೆಟ್ಟದ ಮೇಲೆ ಆಗಸದಲ್ಲಿ ಹೊಗೆಯನ್ನು ಕಂಡು ಕೆಳಗೆ ಬೆಂಕಿಯಿದೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ. ವಿಷಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿಯೇ ಆದರ ಹೇತುವು ಇರಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವಿಲ್ಲವೆಂದು ಈ ಉದಾಹರಣೆಗಳಿಂದ ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಯಾವ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಹೇತುವು ಇದ್ದಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವನ್ನು ಸಾಧಿಸಬಹುದೋ ಆ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಹೇತುವು ಇರಬೇಕೆಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮಾಡಬಹುದಲ್ಲದೆ ಸಾಧ್ಯವಸ್ತುವಿರುವ ಜಾಗದಲ್ಲಿಯೇ ಹೇತುವಿರಬೇಕೆಂದು ಆಗ್ರಹಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂದು ಲೋಕಾನುಭವ ಸಿದ್ಧವಾದ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಆಚಾರ್ಯರು ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಅಂತೂ ವಸ್ತುವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಸೂಕ್ತವಾದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಹೇತುವು ಇರಬೇಕು. ಸಾಧಿಸಬೇಕಾದ ವಸ್ತುವಿಗೂ ಹೇತುವಿಗೂ ನಿಯತವಾದ ಸಂಬಂಧವಿರಬೇಕು. ಈ ಎರಡು ಅಂಶಗಳು ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಾವಶ್ಯಕವಾಗಿವೆ. ಉಳಿದ

ಸಂಗತಿಗಳು ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಾವಶ್ಯಕಗಳೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ.

ಉಪಮಾನ

ಹೀಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ, ಆಗಮ ಎಂಬುದಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಮೂರು ವಿಧವಾಗಿವೆ. ಕೆಲವರು ಉಪಮಾನವೆನ್ನುವ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಾವು ಹಸುವನ್ನು ಊರಿನಲ್ಲಿ ನೋಡಿರುತ್ತೇವೆ. ಈ ಹಸುವಿನಂತೆಯೇ ಇರುವ ಒಂದು ಕಾಡಿನ ಪ್ರಾಣಿಯನ್ನು ಗವಯ ಎಂಬುದಾಗಿ ಕರೆಯಬೇಕೆಂದು ಹಿರಿಯರು ಹೇಳುವ ಮಾತನ್ನು ಕೇಳಿದವನಿಗೆ ಅಂತಹ ಪ್ರಾಣಿಯನ್ನು ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ನೋಡಿದಾಗ ಇದನ್ನು 'ಗವಯ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಕರೆಯಬೇಕೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು 'ಉಪಮಾನ ಪ್ರಮಾಣ' ಎಂದು ತಾರ್ಕಿಕರು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಊರಿನ ಕೋಣದ ಸಾದೃಶ್ಯವನ್ನು ಕಂಡಾಗ ಆ ಕಾಡುಕೋಣದ ಸಾದೃಶ್ಯವು ಊರಿನ ಕೋಣದಲ್ಲಿದೆಯೆಂದು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಾಗದೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಊರಿನ ಕೋಣವು ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣೆದುರಿಗೆ ಇಲ್ಲದೇ ಹೋದರೂ ಅದರಲ್ಲಿರುವ ಸಾದೃಶ್ಯವನ್ನು ನಾವು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಹೇಗೆ? ಉಪಮಾನ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಈ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುವುದೆಂದೂ ಕೆಲವರು ತಾರ್ಕಿಕರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ನಾವು ಅನುಮಾನ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೇ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಎದುರಿಗಿರುವ ಕೋಣದಲ್ಲಿ ಊರಿನ ಕೋಣದ ಸಾಮ್ಯವಿದ್ದರೆ ಆ ಊರಿನ ಕೋಣದಲ್ಲಿ ಈ ಕೋಣದ ಸಾಮ್ಯವಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಆ ಕೋಣವು ನಮ್ಮ ಎದುರಿಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಎಲ್ಲರೂ ತಿಳಿದಿರುವ ಸಾಮಾನ್ಯಯುಕ್ತಿಯಿಂದಲೇ ನಾವು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲೆವು. ಅದರಂತೆ ಗೋವಿನಂತಿರುವ ಕಾಡುಪ್ರಾಣಿಯನ್ನು 'ಗವಯ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಕರೆಯಬೇಕೆಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯನಿಮಯವನ್ನು ತಿಳಿದಿರುವವನಿಗೆ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಗೋವಿನಂತಹ ಪ್ರಾಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ ಈ ನಿಯಮದ ನೆನಪಾಗಿ ಇದನ್ನು 'ಗವಯ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಕರೆಯಬೇಕೆಂಬುದನ್ನೂ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದಲೇ ತಿಳಿದು ಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಆದುದರಿಂದ ಉಪಮಾನವೆನ್ನುವ ಬೇರೆ ಪ್ರಮಾಣದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲ.

ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ

ಮೀಮಾಂಸಕರು 'ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ' ಎನ್ನುವ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಒಬ್ಬನು ತಾನು ಉಪವಾಸ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹವನ್ನು ಮಾಡುವುದಾಗಿ

ಘೋಷಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅವನು ಹಗಲು ಊಟ ಮಾಡುವುದನ್ನು ಯಾರೂ ನೋಡಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಉಪವಾಸದ ಲಕ್ಷಣವೇನೂ ಅವನಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಗಟ್ಟಿಮುಟ್ಟಾಗಿಯೇ ಅವನಿದ್ದಾನೆ. ಆಗ 'ಈತನು ರಾತ್ರಿಯಲ್ಲಿ ಗುಟ್ಟಾಗಿ ಆಹಾರವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾನೆ' ಎಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸುತ್ತೇವೆ. ಇದನ್ನು 'ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿಪ್ರಮಾಣ' ಎಂದು ಅವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಂಡ ಘಟನೆಯನ್ನು ನಿರ್ವಹಣೆ ಮಾಡಬಹುದಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಊಹಿಸಿದಾಗ ಅದು ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ ಪ್ರಮಾಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಗಲು ಉಪವಾಸ ಮಾಡುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಗಟ್ಟಿಮುಟ್ಟಾಗಿರಬೇಕಾದರೆ ಅದನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಲು ಅವನು ರಾತ್ರಿಯಲ್ಲಿ ಆಹಾರವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿರಲೇಬೇಕೆಂದು ನಾವು ಊಹಿಸುತ್ತೇವೆ. ಇದನ್ನೇ ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಅವರು ಉದಾಹರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಅನುಭವದಿಂದ ಇದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸೋಣ. ಹಗಲು ಊಟ ಮಾಡದಿದ್ದರೂ ಗಟ್ಟಿಮುಟ್ಟಾಗಿರಬೇಕಿದ್ದರೆ ಅವನು ರಾತ್ರಿಯಲ್ಲಿ ಆಹಾರವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕಂಡ ನಿಯಮದ ಆಧಾರದಿಂದ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದಲೇ ನಾವು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿಯೆಂಬ ಬೇರೆ ಪ್ರಮಾಣದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಉಪಮಾನ, ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿಗಳು ಯುಕ್ತಿಯೇ ಆಗಿವೆಯೆಂಬುದು ನಮಗೆ ಅನುಭವವೇದ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಅನುಪಲಬ್ಧಿ

ಒಂದು ವಸ್ತುವು ಇಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ತಿಳಿಯುವುದು ಹೇಗೆ? ಅದಕ್ಕಾಗಿ 'ಅನುಪಲಬ್ಧಿ' ಎನ್ನುವ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಮೀಮಾಂಸಕರು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಎದುರಿಗೆ ವಸ್ತುವು ಇದ್ದರೆ ನಮಗೆ ತೋರಬೇಕು; ತೋರುವುದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ವಸ್ತುವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಅನುಪಲಬ್ಧಿಯಿಂದ ಆ ವಸ್ತುವಿಲ್ಲವೆಂದು ನಾವು ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆಂದು ಅವರ ವಾದವಾಗಿದೆ. ಇದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಕೆಲವೆಡೆ ನಮಗೆ ವಸ್ತುವಿನ ಅಭಾವವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದಲೇ ತೋರುವುದಾದರೆ ಕೆಲವೆಡೆ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಅಭಾವವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಕತ್ತಲಲ್ಲಿ ತಡಕಾಡಿದಾಗಲೂ, ನೆಲವನ್ನೆಲ್ಲ ಮುಟ್ಟಿಮುಟ್ಟಿ ನೋಡಿದಾಗಲೂ ನಮಗೆ ಮಡಕೆಯು ಗೋಚರವಾಗದಿದ್ದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮಡಕೆಯಿಲ್ಲ ಎಂದು ವಿಮರ್ಶಿಸಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಇದು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದಲೇ ಉಂಟಾಗುವ ಜ್ಞಾನವಾಗಿದೆ. ಕೆಲವೆಡೆ ವಸ್ತುವಿನ ಅಭಾವವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದಲೇ

ತಿಳಿಯಬಹುದು. ನನಗೆ ಸುಖವಿಲ್ಲ, ನನಗೆ ಈಗ ದುಃಖವಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ಇದು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ನಮಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದ ವೇದ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇಲ್ಲದೆ ಥಟಕ್ಕನೇ ನಮಗೆ ವಸ್ತುವಿನ ಅಭಾವದ ಪರಿಜ್ಞಾನ ಉಂಟಾದಾಗ ಅದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಜ್ಞಾನವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಬಟ್ಟಬಯಲಲ್ಲಿ ಮಡಿಕೆಯಿಲ್ಲವೆಂದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದಲೇ ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದಲೇ ವಸ್ತುವಿನ ಅಭಾವವನ್ನು ನಾವು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಅನುಪಲಬ್ಧಿ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಮಾಣದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಪ್ರಮಾಣವು ಮೂರೇ ವಿಧವೆನ್ನುವ ವರ್ಗೀಕರಣವು ಅತ್ಯಂತ ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿದೆ.

ಪ್ರಮಾಣ ಲಕ್ಷಣ

ಇಷ್ಟರವರೆಗೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ವಿಭಜಿಸಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸಿ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾಯಿತು. ಈ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕ್ರೋಢೀಕರಿಸಿ ತಿಳಿಯಲು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದರೆ ಏನು? ಪ್ರಮಾಣದ ಲಕ್ಷಣವೇನು? ಯಾವುದು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ ಮುಂತಾದ ವಿಷಯಗಳನ್ನೂ ನಾವು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿದೆ. ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಬರುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಜ್ಞಾನ, ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಬರುವ ಅನುಮಿತಿ, ವೇದವಾಕ್ಯ ಅಥವಾ ಆಪ್ತವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಶಾಬ್ದಜ್ಞಾನ ಇವೆಲ್ಲ ಪ್ರಮಾಣಗಳಾಗಿವೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಕೇವಲ ಪ್ರಮಾಣಗಳೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇಂತಹ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧನಗಳಾದ ಇಂದ್ರಿಯ, ಯುಕ್ತಿ, ಶಬ್ದಗಳೂ ಪ್ರಮಾಣಗಳೆನಿಸುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಅನುಪ್ರಮಾಣಗಳೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂತೂ ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಸಾಧನಗಳು ಪ್ರಮಾಣಗಳಾಗಿವೆ. ಹೀಗೆ ಪ್ರಮಾಣದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರು ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಸ್ಮರಣೆಯೂ ಪ್ರಮಾಣ

ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಷಯದ ಬಗ್ಗೆ ನಾವು ಚರ್ಚಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಹಿಂದೆ ನೋಡಿದ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳು ನಮಗೆ ನೆನಪಿಗೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಅನುಭವದಿಂದ ಉಂಟಾದ ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ ಆ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ಮರಣೆಯು ನಮಗೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಈ

ಸ್ಮರಣೆಯು ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಗುಂಪಿನಲ್ಲಿ ಸೇರುತ್ತದೆಯೇ ಅಥವಾ ಅಪ್ರಮಾಣವೇ? ಎಂದು ದಾರ್ಶನಿಕರಲ್ಲಿ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಿದೆ. ಶ್ರೀಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಸ್ಮರಣೆಯನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದೇ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದನ್ನು ಬೇರೆ ದಾರ್ಶನಿಕರು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಎದುರಿಗಿರುವ ಆನೆಯನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಅಲ್ಲಿ ಆಗ ಆನೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಂತರ ನಾವು ಬೇರೆ ಕಡೆ ಹೋದಾಗ ಅದೇ ಆನೆಯ ಸ್ಮರಣೆಯು ನಮಗೆ ಉಂಟಾಗಬಹುದು. ಆ ಸ್ಮರಣೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಿ ಆನೆಯಿರುತ್ತದೆಯೋ? ಅನುಭವದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಿ ಆನೆಯಿರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಆ ಜ್ಞಾನವೂ ಯಥಾರ್ಥವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಸ್ಮರಣೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆ ವಸ್ತುವು ಅಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಆ ಜ್ಞಾನವು ಯಥಾರ್ಥವಾಗಲಾರದು. ಆದುದರಿಂದ ಸ್ಮರಣೆಯು ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದು ಹೇಗೆ? ಎಂದು ಅವರ ಆಕ್ಷೇಪವಾಗಿದೆ. ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸದೆ ಮಾಡಿದ ಆಕ್ಷೇಪವಿದು. ಜ್ಞಾನವು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವಿದ್ದಲ್ಲಿ ಆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಯಥಾರ್ಥವೆಂದು ನಾವು ಹೇಳಬೇಕು. ಸ್ಮರಣೆಯು ಆ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಈಗ ಆನೆಯಿದೆಯೆಂದು ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ 'ಆಗ ಆನೆಯಿತ್ತು' ಎಂದೇ ನಮಗೆ ಸ್ಮರಣೆಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಸ್ಮರಣೆಯಲ್ಲಿ ತೋರಿದಂತೆ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವಿತ್ತು. ಅನುಭವವು 'ಈಗ ಈ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವಿದೆ' ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸಿದರೆ ಸ್ಮರಣೆಯು 'ಆಗ ಆ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವು ಇತ್ತು' ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ವಸ್ತುವು ಹೇಗೆ ಇದೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದರಿಂದ ಇವೆರಡೂ ಯಥಾರ್ಥವೇ ಆಗಿವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಯಥಾರ್ಥವಾದ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಉಂಟಾಗುವ ಸ್ಮರಣೆಯನ್ನೂ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕೆಂದು ಆಚಾರ್ಯರು ಸಮರ್ಥಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಸ್ಮರಣೆಯನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವವರು ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಇದನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಮಾಣವು ವಸ್ತುವನ್ನು ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ತಿಳಿಸಿದರೆ ಸಾಲದು. ಆ ವಸ್ತುವು ಅಪೂರ್ವವೂ ಆಗಿರಬೇಕು. ಇಷ್ಟರವರೆಗೆ ತಿಳಿಯದ ವಿಷಯವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿದಾಗ ಮಾತ್ರ ಅದು ಪ್ರಮಾಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಗೊತ್ತಿದ್ದನ್ನೇ ಮತ್ತೂ ಮತ್ತೂ ಬೋಧಿಸಿದರೆ ಅದು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಲಾರದು. ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ತೋರಿದ್ದನ್ನೇ ತಿಳಿಸುವ ಸ್ಮರಣೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಹೊಸ

ವಿಷಯವಿದೆ? ಇಂತಹ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಮಗೆ ಏನು ಪ್ರಯೋಜನ? ಏನಾದರೂ ಉಪಯೋಗವಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ಆ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದು. ಪ್ರಯೋಜನವಿಲ್ಲದ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಲಾರದು. ಆದುದರಿಂದ ಸ್ಮರಣೆಯು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲವೆಂದು ಅವರ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ತೋರಿದ್ದನ್ನೇ ಸ್ಮರಣೆಯು ಗ್ರಹಿಸುವುದಾದರೂ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ತೋರದ ವಿಷಯವೂ ಸ್ಮರಣೆಯಲ್ಲಿ ತೋರುತ್ತದೆ. ಅನುಭವವು ವಸ್ತುವು ಈಗ ಇದೆಯೆಂಬುದಾಗಿ ಅದರ ವರ್ತಮಾನ ಕಾಲವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದರೆ ಸ್ಮರಣೆಯು 'ವಸ್ತುವು ಆಗ ಇತ್ತು' ಎಂಬುದಾಗಿ ವಸ್ತುವಿನ ಭೂತಕಾಲವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ವರ್ತಮಾನ ಕಾಲವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಅನುಭವದ ವಿಷಯಕ್ಕೂ ಭೂತ ಕಾಲವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಸ್ಮರಣೆಯ ವಿಷಯಕ್ಕೂ ಅಂಶದಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ.

ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಬೇಕಿದ್ದರೆ ಇಷ್ಟರವರೆಗೆ ತಿಳಿಯದ ಹೊಸ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕೆಂದು ವಾದಿಸುವುದು ಸಮರ್ಥನೀಯವಲ್ಲ. ನಾವು ನಮ್ಮ ಮನೆ, ಅಲ್ಲಿರುವ ಮಂಚ, ಮಡದಿ, ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಪ್ರತಿದಿನವೂ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ನೋಡಿದ ಕಾಡು, ಬೆಟ್ಟಗಳನ್ನೇ ದಿನವೂ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗೆ ನೋಡಿದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೇ ನೋಡುತ್ತಿದ್ದರೂ ಈ ವಿಷಯವು ಹೊಸದಾಗಿರಲಿ ಅಥವಾ ತಿಳಿದ ವಸ್ತುವೇ ಆಗಿರಲಿ ವಾಸ್ತವವಾದ ವಿಷಯವನ್ನು ಯಾವುದು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನೇ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸ್ಮರಣೆಯೂ ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಆತಂಕವೂ ಇಲ್ಲ.

ಸ್ಮರಣೆಯಿಂದ ಯಾವ ಪ್ರಯೋಜನವೂ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಹಿಂದೆ ನಡೆದ ಒಳ್ಳೆಯ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಸ್ಮರಿಸಿದಾಗ ನಮಗೆ ಸುಖವು, ಕಹಿ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ನೆನೆದಾಗ ದುಃಖವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಪಠ್ಯಪುಸ್ತಕದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಚಿಂತಿಸಿದಂತೆ ಅದರ ಬಲವಾದ ಸಂಸ್ಕಾರವೂ ನಮಗುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಭಗವಂತನ ಸ್ಮರಣೆಯಿಂದ ಭಕ್ತರು ವಿಶೇಷ ಫಲವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದಿಲ್ಲವೇ. ಆದುದರಿಂದ ಸ್ಮರಣೆಯಿಂದ ಯಾವ ಪ್ರಯೋಜನವೂ ಇಲ್ಲದುದರಿಂದ ಅದು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಾಗಲಾರದು.

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ, ಆಗಮವೆಂಬುದಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಮೂರೇ ವಿಧವಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿರುವಾಗ ಸ್ಮರಣೆಯೂ ಪ್ರಮಾಣವಾದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣದ

ವರ್ಗೀಕರಣವು ತಪ್ಪಾಗುವುದಿಲ್ಲವೇ? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಸ್ಮರಣೆಯು ಪ್ರಮಾಣವೆನಿಸಿದರೂ ಅದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ. ಸ್ಮರಣೆಯೂ ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಜ್ಞಾನವೇ ಆಗಿದೆ. ಕಣ್ಣು ಮುಂತಾದ ಪಂಚೇದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುವಂತೆ ಸಂಸ್ಕಾರದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಜ್ಞಾನವೇ ಸ್ಮರಣೆಯಾಗಿದೆ. ಮನಸ್ಸು ಒಂದು ಇಂದ್ರಿಯವೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಸಂಸ್ಕಾರದ ಮುಖಾಂತರ ಮನೋ ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಸ್ಮರಣೆಯೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಯೇ ಅಂತರ್ಗತವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಸ್ಮರಣೆಯು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಇದನ್ನೆಲ್ಲ ಗಮನಿಸಿಯೇ ವಾಸ್ತವವಾದ ವಿಷಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಜ್ಞಾನಸಾಧನವೇ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಆಚಾರ್ಯರು ನಿರೂಪಿಸಿರುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣವಾದ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಇದ್ದ ವಿಷಯವನ್ನು ನಾವು ಅನುವಾದ ಮಾಡುವುದುಂಟು. ಈ ಅನುವಾದವೂ ಆ ಮೂಲಗ್ರಂಥದಂತೆ ಪ್ರಮಾಣವೇ ಆಗಿದೆ. ಹೊಸ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿದರೆ ಮಾತ್ರ ಅದು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದರೆ ಅನುವಾದ ಗ್ರಂಥವೂ ವಾಸ್ತವ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದರೂ ಹೊಸ ವಿಷಯವಿಲ್ಲವೆನ್ನುವ ಕಾರಣದಿಂದ ಅಪ್ರಮಾಣವಾಗಬೇಕಾಗುವುದು. ಎದುರಿಗೆ ಇರುವ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಸುಂದರ ದೃಶ್ಯವನ್ನು ಎವೆಯಿಕ್ಕದೆ ನಾವು ನೋಡುತ್ತಿದ್ದರೆ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ದೃಶ್ಯ ಜ್ಞಾನವು ನಮಗೆ ಬರುತ್ತಲಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಧಾರಾವಾಹಿಕ ಜ್ಞಾನಗಳು ಎದುರಿಗೆ ಇರುವ ವಾಸ್ತವ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನೇ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತವೆ. ಮೊದಲನೇ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ತೋರಿದ ವಿಷಯಗಳೇ ಎರಡನೇ ಹಾಗೂ ಮುಂದಿನ ಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ತೋರುತ್ತವೆ. ಈ ಜ್ಞಾನಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಅಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಯಾರೂ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣವೆನಿಸಬೇಕಾದರೆ ವಿಷಯದ ಯಥಾರ್ಥತೆಯೇ ಅವಶ್ಯವಲ್ಲದೆ ಉಳಿದ ಅಂಶಗಳು ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ತರ್ಕ

ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಉಪೋದ್ಬಲಕವಾಗಿ 'ತರ್ಕ'ವನ್ನು ಎಲ್ಲ ದರ್ಶನಕಾರರು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಖಂಡನ-ಮಂಡನಗಳಲ್ಲಿ ವಾದ ಪ್ರತಿವಾದಗಳಲ್ಲಿ 'ತರ್ಕ'ಕ್ಕೆ ಪ್ರಮುಖ ಸ್ಥಾನವಿದೆ. ತರ್ಕವೆಂದರೇನು? ಪ್ರಮಾಣ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ತರ್ಕದ ಸ್ಥಾನವೇನು?

ಎಂಬುದನ್ನೂ ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಹೊಗೆಯನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಅಲ್ಲಿ ಕೆಳಗೆ ಬೆಂಕಿ ಇದೆಯೆಂದು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವಾಗ ಹೊಗೆಯಿದ್ದಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿ ಯಾಕೆ ಇರಲೇಬೇಕು? ಕೆಲವೆಡೆ ಹೊಗೆಯಿದ್ದರೂ ಬೆಂಕಿಯಿಲ್ಲವೆಂದು ಏಕೆ ಹೇಳಬಾರದು? ಎನ್ನುವ ಆಕ್ಷೇಪ ಬರಬಹುದು. ಆಗ ತರ್ಕದ ಆವಶ್ಯಕತೆ ಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಆಕ್ಷೇಪಗಳಿಂದ ಪ್ರಮಾಣವು ಕುಂಠಿತವಾದಾಗ ತರ್ಕವು ಈ ಆಕ್ಷೇಪಗಳನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನ ಉಂಟಾಗಲು ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹೊಗೆಗೆ ಬೆಂಕಿಯು ಕಾರಣ. ಬೆಂಕಿಯು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಹೊಗೆಯೂ ಇರಲಾರದು ಎಂದು ಎಚ್ಚರಿಸಿ ಅಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ತರ್ಕವು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸದಿದ್ದರೆ ಏನು ತೊಂದರೆ? ಏನು ಅನಿಷ್ಟ? ಎಂಬುದನ್ನು ತರ್ಕವು ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ದೇವರನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸದಿದ್ದರೆ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಈ ಕ್ರಮಬದ್ಧತೆ ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಕ್ರಮಬದ್ಧತೆ ಇದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಾಬುದ್ಧಿಶಾಲಿಯಾದ, ಸರ್ವಜ್ಞನಾದ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಅನವೇ ಭಗವಂತನೆಂದು ಭಗವಂತನನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಸಹಾಯಕವಾಗಿ ತರ್ಕವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತೇವೆ.

ಈ ತರ್ಕವು ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಸಹಾಯಕವಾಗಿದ್ದರೂ ಇದು ಸ್ವತಃ ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲವೆಂದು ಕೆಲವರು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಯಾವುದು ಅವಾಸ್ತವ ವಿಷಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೋ ಅದು ಪ್ರಮಾಣವೆನಿಸಲಾರದು. ತರ್ಕದಲ್ಲಿ ಅವಾಸ್ತವ ವಿಷಯಗಳ ನಿರೂಪಣೆಯಿದೆ. 'ಹೊಗೆಯಿರುವ ಬೆಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಹೊಗೆಯೂ ಇಲ್ಲವಾದೀತು' ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ 'ಬೆಂಕಿಯಿಲ್ಲ' 'ಹೊಗೆಯಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಎರಡು ವಿಷಯಗಳ ನಿರೂಪಣೆ ಇದೆ. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅಲ್ಲಿ ಹೊಗೆಯೂ ಇದೆ. ಬೆಂಕಿಯೂ ಇದೆ. ಹೀಗೆ ಅವಾಸ್ತವ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ತರ್ಕವು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲವೆಂದು ಅವರ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯಾಗಿದೆ.

ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ತರ್ಕವೂ ಯುಕ್ತಿಪ್ರಮಾಣವಾಗಿದೆ. ಯುಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಅನುಮಾನವು ಎರಡು ವಿಧವಾಗಿದೆ. ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದು ಅಥವಾ ನಿರಕಾರಿಸುವುದು ಒಂದು ವಿಧಾನ. 'ಹುಟ್ಟುವ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ನಿರ್ಮಾಪಕನೊಬ್ಬನು ಇರಲೇಬೇಕು. ಆದುದರಿಂದ

ಒಂದುಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಮಾಣಗೊಂಡಿರುವ ಈ ವಿಶ್ವಕ್ಕೂ ಒಬ್ಬ ಕರ್ತನಿದ್ದಾನೆ' - ಇದು ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಯುಕ್ತಿಗೆ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿದೆ. ''ಜಗತ್ತಿನಿಂದ ನಾನಾಬಗೆಯ ಕಾರ್ಯಗಳು ಪ್ರಯೋಜನಗಳು ಸಂಭವಿಸುವುದರಿಂದ ಈ ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯೆಯಲ್ಲ'' ಇದು ನಿರಾಕರಣೆಯ ಯುಕ್ತಿಗೆ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಎಲ್ಲ ನಿಯಮಗಳನ್ನೂ ಅನುಸರಿಸಲೇಬೇಕು. ಈ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣದ ವಿರೋಧವಿರಬಾರದು. ಸಾಧಿಸಲು ಅಥವಾ ನಿರಾಕರಿಸಲು ನಾವು ಬಳಸುವ ಯುಕ್ತಿಗಳು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಆಯಾಯ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕು. ಅವಾಸ್ತವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಇಂತಹ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಬಾರದು. ಈ ಅನುಮಾನ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಅವಾಸ್ತವ ಸಂಗತಿಗಳಿವೆಯೆಂದು ಆಕ್ಷೇಪವುಂಟಾದರೆ ವಾದಿಗಳು ತಾವು ಹೇಳಿದುದನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿ ಎದುರಾಳಿಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಸಬೇಕು. ತಾವು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದ ಯುಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ದೋಷವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗದೆ ಈ ಅನುಮಾನ ಪ್ರಮಾಣವೇ ಯಾವುದೇ ವಿಷಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು ಅಥವಾ ನಿರಾಕರಿಸಲು ಸಮರ್ಥವಾಗಲಾರದು.

ಒಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಅನುಮಾನವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸುವ ಇನ್ನೊಂದು ವಿಧಾನವೂ ಇದೆ. ತಾನು ಅಂಗೀಕರಿಸದಿದ್ದರೂ ಎದುರಾಳಿಯು ಹೇಳುವುದನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅದರಿಂದ ಆಗಬಹುದಾದ ಅನಾಹುತವನ್ನು ಆಪಾದಿಸುವುದು. ಪ್ರತಿವಾದಿಯು ಬೆಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಾವಿದನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಆಗ ನಾವು ಬೆಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಎದುರಿಗೆ ಬೆಟ್ಟದ ಮೇಲೆ ಹೊಗೆಯೂ ಕಾಣಿಸಲಾರದು ಎಂದು ಆಪಾದಿಸುತ್ತೇವೆ. ಎದುರಾಳಿಯು ಹೇಳಿದ್ದನ್ನೇ ಆಧರಿಸಿ ಅವನಿಗೆ ತಿರುಗೇಟು ಹೊಡೆಯುತ್ತೇವೆ. ಬೆಂಕಿಯಿಲ್ಲವೆಂದು ಪ್ರತಿವಾದಿಯು ಹೇಳುವ ಅವಾಸ್ತವ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿ, 'ಅಲ್ಲಿ ಹೊಗೆಯೂ ಇಲ್ಲವಾದೀತು' ಎಂದು ಅವಾಸ್ತವ ಸಂಗತಿಯನ್ನೇ ಆಪಾದಿಸುತ್ತೇವೆ. ಇದನ್ನೇ ತರ್ಕಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಆಪಾದನೆ ಮಾಡುವ ವಿಷಯವಾಗಲೀ ಅದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿ ನಾವು ಬಳಸುವ ಪ್ರತಿವಾದಿಯ ಹೇಳಿಕೆಯ ವಿಷಯವಾಗಲೀ ಸತ್ಯವಾಗಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಆಪಾದನೆಯ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ನಮಗೆ ಸತ್ಯದ ಪರಿಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಬೆಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಹೊಗೆಯೂ ಇರಬಾರದು. ಹೊಗೆಯು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯಿದೆ ಎಂದು ಸತ್ಯದ ಪರಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಈ ತರ್ಕವು ಪರ್ಯವಸಾನಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಆಪಾದನೆಯ ವಿಷಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರಣವು ಅಸತ್ಯವಾಗಿದ್ದರೂ ಈ ಆಪಾದನೆಯ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಸತ್ಯವಾದ ಪ್ರಮೇಯವು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದರಿಂದ ಇದು ಪ್ರಮಾಣವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಉಳಿದ ಅನುಮಾನ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಇದರ ರೀತಿಯು ಮಾತ್ರ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಪ್ರತಿವಾದಿಯು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ ನ್ಯಾಯವು ಸರಿಯಿರಲಿ, ತಪ್ಪಿರಲಿ ಅದನ್ನೇ ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಅನಿಷ್ಟವನ್ನು ಆಪಾದಿಸಿ ಸತ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದೇ ತರ್ಕದ ಗುರಿಯಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ತರ್ಕವೂ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿದೆ.

ಚರ್ಚೆಯ ವಿವಿಧ ಪ್ರಕಾರಗಳು

ವಿದ್ವಾಂಸರು ವಿಮರ್ಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ನಡೆಸುವ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು 'ಕಥೆ' ಎಂದು ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ದೇವರ ಅಸ್ತಿತ್ವ, ವೇದದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಮುಂತಾದ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ವಿದ್ವಾಂಸರಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ವಾದ-ಪ್ರತಿವಾದಗಳೇ ಕಥೆಯೆನಿಸಿದೆ. ವಾದ, ಜಲ್ಪ, ವಿತಂಡಗಳೆಂದು ಈ ಕಥೆಯು ಮೂರು ವಿಧವಾಗಿದೆ. ತತ್ವನಿರ್ಣಯಕ್ಕಾಗಿ ನಡೆಯುವ ಚರ್ಚೆಯು 'ವಾದ' ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಸಂದೇಹವಿದ್ದರೆ ಆಗ್ರಹವಿಲ್ಲದೆ ವಿಚಾರ, ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ನಡೆಸುವ ವಾದ ಕಥೆಯಿಂದ ತತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ತನಗೆ ತತ್ವದ ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿದ್ದರೂ ಜನರ ಪ್ರಾರ್ಥನೆಯಂತೆ ಅವರಿಗೆ ತತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡಲೂ ಈ ವಾದ ಕಥೆಯನ್ನು ನಡೆಸಬಹುದು. ಹೀಗೆ ತನಗೆ ಅಥವಾ ಪರರಿಗೆ ತತ್ವ ನಿಶ್ಚಯವಾಗಲೆಂಬ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ನಡೆಸುವ ಕಥೆಯನ್ನು 'ವಾದಕಥೆ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ.

ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ, ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಭಾವನೆ ಮೊದಲಾದ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಸಜ್ಜನರೇ ಪರಸ್ಪರವಾಗಿ ನಡೆಸುವ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು 'ಜಲ್ಪ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಸರಿಯಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುವ ಸಜ್ಜನರು ಇತರ ಮತೀಯರ ಜೊತೆಗೆ ನಡೆಸುವ ಚರ್ಚೆಯು 'ವಿತಂಡಾಕಥೆ' ಎನಿಸುತ್ತದೆ.

ವಾದಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ವಿಷಯದ ಸಮರ್ಥನೆ, ನಿರಾಕರಣೆ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಉಪಯುಕ್ತವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಭೆಗಳಿಗೆ

ಅವಕಾಶವಿದ್ದರೆ ಜಲ್ಪ ಮತ್ತು ವಿತಂಡಾದಲ್ಲಿ ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಕೋರ್ಟ್‌ನಲ್ಲಿ ವಕೀಲರು ನಡೆಸುವಂತೆ ಎದುರಾಳಿಯನ್ನು ಹಾದಿತಪ್ಪಿಸುವಂತಹ ಬೌದ್ಧಿಕ ಚಮತ್ಕಾರಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿದೆ. ವಾದಕಥೆಯಲ್ಲಿ ವಾದಿ-ಪ್ರತಿವಾದಿಗಳಿಬ್ಬರೂ ವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಸಮಾನರಾಗಿರಬೇಕಿಲ್ಲ. ಹೆಚ್ಚು ವಿದ್ವಾಂಸನಾದ ಗುರುವು ಕಡಿಮೆ ವಿದ್ಯೆಯುಳ್ಳ ಶಿಷ್ಯನ ಜೊತೆಗೆ ವಾದವನ್ನು ನಡೆಸಬಹುದು. ಅಲ್ಲಿ ಸೋಲು, ಗೆಲುವುಗಳಿಗೆ ಮಹತ್ವವಿಲ್ಲ. ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದೇ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶವಿರುವುದರಿಂದ ವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಸಮಾನರಾಗಿರದಿದ್ದರೂ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಿಂದ ವಾದಕಥೆಯನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಜಯ, ಪರಾಜಯಗಳ ಉದ್ದೇಶದಿಂದಲೇ ನಡೆಯುವ ಜಲ್ಪ, ವಿತಂಡಾಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವ ವಾದಿ-ಪ್ರತಿವಾದಿಗಳಿಬ್ಬರೂ ವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಸಮಾನರೇ ಆಗಿರಬೇಕು. ವಾದಿ-ಪ್ರತಿವಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರು ವಿಶಿಷ್ಟ ವಿದ್ವಾಂಸರೆಂದು ಲೋಕಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಿಂದ ಮೊದಲೇ ಗೊತ್ತಾಗಿದ್ದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಜಲ್ಪ, ವಿತಂಡೆಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ವಾದಿ-ಪ್ರತಿವಾದಿಗಳ ವಿದ್ಯಾಪರಿಣತಿಯು ಇನ್ನೂ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿರದಿದ್ದರೆ ಅವರ ವಿದ್ವತ್ತೆಯನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಲು ಮೊದಲು ಅವರನ್ನು ವಾದಕಥೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸಬೇಕು. ಸ್ಪರ್ಧಾಮನೋಭಾವದಿಂದಲೇ ಬಂದಿರುವ ಅವರು ವಾದಕಥೆಗೆ ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ಸಿದ್ಧರಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ವಾದಕಥೆಗೆ ಆವಶ್ಯಕವಾದ ತತ್ವಜಿಜ್ಞಾಸೆಯೂ ಅವರಲ್ಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಸಭೆಯಲ್ಲಿರುವ ವ್ಯವಸ್ಥಾಪಕ ವರ್ಗವು ಅವರನ್ನು ವಾದಕಥೆಗೆ ತೊಡಗುವಂತೆ ಏರ್ಪಾಡುಮಾಡಬೇಕು. ಸಭೆಯ ನಿಯಂತ್ರಣದಲ್ಲಿ ಜಲ್ಪ, ವಿತಂಡೆಗಳಿಗೆ ಇಳಿಯದೆ ವಾದಕಥೆಯ ಇತಿಮಿತಿಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ನಡೆಸಬೇಕು. ಆಗ ಇಬ್ಬರೂ ವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಸರಿಸಮಾನರೆಂದು ತೀರ್ಮಾನವಾದರೆ ನಂತರ ಸ್ಪರ್ಧೆಯಿಂದ ಜಲ್ಪ, ವಿತಂಡಾಗಳನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭ ಮಾಡಿಸಬಹುದು. ಪರೀಕ್ಷಾರ್ಥವಾದ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರು ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿದ್ವಾಂಸರೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದರೆ ಆಗ ಜಲ್ಪ, ವಿತಂಡೆಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶ ನೀಡಬಾರದು. ಜಲ್ಪ, ವಿತಂಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪರ್ಧೆಯಲ್ಲಿ ವಿಜೇತನಿಗೆ ನೀಡುವ ವಿಶೇಷ ಪುರಸ್ಕಾರವನ್ನು ಈ ಪರೀಕ್ಷಾರ್ಥ-ವಾದ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಗೆದ್ದವನಿಗೆ ನೀಡಿ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಉಪಸಂಹರಿಸಬೇಕು.

ಈ ಪರೀಕ್ಷಾರ್ಥವಾದ ಕಥೆಯು ವಾದಕಥೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆಂದು ಈಗಾಗಲೇ ತಿಳಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಜಯದ ಅಭಿಲಾಷೆಯುಳ್ಳ ವಾದಿ-ಪ್ರತಿವಾದಿಗಳಲ್ಲಿರುವ ಸ್ಪರ್ಧಾಮನೋಭಾವವನ್ನು ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾಗಿ ಸ್ಥಗಿತಗೊಳಿಸಿ, ಒಂದು

ವಿಷಯದ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕಾಗಿ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವಂತೆ ಅವರ ಮನವೊಲಿಸಿ ಈ ಪರೀಕ್ಷಾರ್ಥ ಕಥೆಯನ್ನು ಆರಂಭಿಸುವುದರಿಂದ ಇದು ವಾದಕಥೆಯೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ವಾದಕಥೆಯನ್ನು ನಡೆಸುವ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿಯೇ ಇದನ್ನೂ ನಡೆಸಬೇಕು. ಆದರೂ ಅವರಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿ ಸ್ಪರ್ಧಾಮನೋಭಾವವು ಇದ್ದುದರಿಂದ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈ ಪರೀಕ್ಷಾಕಥೆಯನ್ನು ಜಲ್ಪವೆಂದೂ ಕರೆಯಬಹುದು.

ಹೀಗೆ ಲೋಕಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಿಂದಾಗಲೀ, ಪರೀಕ್ಷಾರ್ಥಕಥೆಯಿಂದಾಗಲೀ ವಿದ್ಯೆಯ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ವಾದಿ ಪ್ರತಿವಾದಿಗಳ ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಿ ನಂತರವೇ ಜಲ್ಪ, ವಿತಂಡೆಗಳನ್ನು ಪ್ರವರ್ತಿಸಬೇಕು.

ಇಂತಹ ಶಾಸ್ತ್ರಕಥೆಗಳು ಯಾವ ಗದ್ದಲ, ಗೊಂದಲಗಳಿಲ್ಲದೆ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ನಡೆಯಲು ಸೋಲು ಗೆಲುವುಗಳ ತೀರ್ಮಾನದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಅನ್ಯಾಯವಾಗದೆ ಗೆದ್ದವರಿಗೆ ನ್ಯಾಯವಾದ ಗೌರವ ಪುರಸ್ಕಾರಗಳು ದೊರೆಯಲು ಸೂಕ್ತವಾದ ಏರ್ಪಾಡುಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಶಾಸ್ತ್ರ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸಿ ಜಯಶಾಲಿಗಳಾದ ಪಂಡಿತರಿಗೆ ಗೌರವ ಸಂಭಾವನೆ ಮೊದಲಾದ ಸನ್ಮಾನ ನೀಡಲು ಒಬ್ಬ ಸಭಾಪತಿಯು ಬೇಕು. ವಾದಿ ಪ್ರತಿವಾದಿಗಳು ನಡೆಸುವ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಗುಣದೋಷಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿ ಮಧ್ಯಸ್ಥನಾಗಿ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ನೀಡಲು ಒಬ್ಬ ಪ್ರಾಶ್ನಿಕನ ಪಾತ್ರವೂ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿದೆ. ಈ ಪ್ರಾಶ್ನಿಕನಿಗೂ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಈ ಗುಣದೋಷಗಳನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದಿದ್ದರೆ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ನೀಡಲು ವಿಶೇಷ ವಿದ್ವಾಂಸರಾದ ಕೆಲವರು ಸಭ್ಯರೂ ಈ ಸಭೆಯಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕು. ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಯಾವುದೇ ಪಕ್ಷಪಾತವಿಲ್ಲದೆ ವರ್ತಿಸುವವರೂ, ರಾಗ, ದ್ವೇಷರಹಿತರೂ ಆಗಿರಬೇಕು. ಮಧ್ಯಸ್ಥರಾದ ಪ್ರಾಶ್ನಿಕರೂ ಮತ್ತು ಸಭ್ಯರೂ ಚರ್ಚೆಯ ಗುಣದೋಷಗಳನ್ನು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡುವವರಾದುದರಿಂದ ಅವರು ಸರ್ವಶಾಸ್ತ್ರಪಂಡಿತರೂ ಆಗಿರಬೇಕು. ಸಭೆಯ ಏರ್ಪಾಡನ್ನು ಮಾಡಿರುವ ಸಭಾಪತಿಗೆ ಇಂತಹ ಪಾಂಡಿತ್ಯದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಇವನೂ ರಾಗದ್ವೇಷರಹಿತನೂ ಪಕ್ಷಪಾತವರ್ಜಿತನೂ ಆಗಿರಬೇಕು. ಪ್ರಾಶ್ನಿಕ ಮತ್ತು ಸಭ್ಯರಿಗೆ ಕೆಲವೊಂದು ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವುಂಟಾಗಿ ಚರ್ಚೆಯ ಗುಣ, ದೋಷಗಳನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದಿದ್ದಲ್ಲಿ ದೂರದೇಶದಲ್ಲಿರುವ

ಮಹಾವಿದ್ವಾಂಸರ ಸಹಾಯದಿಂದ ತೀರ್ಮಾನವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು. ಅಂತೂ ಯಾರಿಗೂ ಅನ್ಯಾಯವಾಗದೆ ಚರ್ಚೆಯ ಅಂತಿಮ ನಿರ್ಣಯವಾಗಬೇಕೆನ್ನುವ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಏರ್ಪಾಡುಗಳನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ವಾದಿಗಳು ತಮಗೆ ಸಮ್ಮತವಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ತಮ್ಮ ವಾದವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಬೇಕು. ವೇದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಾದಿಗಳಂತೂ ವೇದವನ್ನೇ ಪ್ರಥಮವಾಗಿ ಉದಾಹರಿಸಿ ಅದಕ್ಕೆ ಉಪೋದ್ಬಲಕವಾಗಿ ಇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಮುಂದಿಡಬೇಕು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ವಿರೋಧವುಂಟಾದಾಗ ವೇದಕ್ಕೆ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದೆ ಆ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ವಿರೋಧವಾಗದಂತೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ತೋರಿಸಬೇಕು. ಅಂತೂ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿಸಿಕೊಂಡು ವೇದದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೂ ಧಕ್ಕೆಯಾಗದಂತೆ ಸಮನ್ವಯ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿ ತತ್ವದ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಪಡೆಯಲೇಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಸ್ವರೂಪ, ಅವುಗಳ ಪ್ರಾಬಲ್ಯ, ದೌರ್ಬಲ್ಯಗಳು ಹಾಗೂ ಶಾಸ್ತ್ರಕಥೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಇವೆಲ್ಲವುಗಳನ್ನೂ ತಿಳಿದಾಗಲೇ ನಮ್ಮ ವಿಚಾರ ವಿಮರ್ಶೆಗಳಿಗೆ ಸರಿಯಾದ ಆಯಾಮವು ದೊರೆಯುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಪ್ರಾಬಲ್ಯ ದೌರ್ಬಲ್ಯಗಳನ್ನು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಯುಕ್ತಿ, ವೇದ ಹಾಗೂ ಆಪ್ತವಾಕ್ಯಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ತುಲನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ವಿಮರ್ಶಿಸಿದಾಗ ಪರಬ್ರಹ್ಮನಾದ ಶ್ರೀಹರಿಯು ಸರ್ವೋತ್ತಮನೂ, ದೋಷದ ಲವಲೇಶವೂ ಇಲ್ಲದ ಅನಂತಗುಣ ರೂಪಿಯೂ, ಪ್ರಪಂಚದ ಸಕಲ ವ್ಯವಹಾರಗಳಿಗೆ ಕಾರಣನೂ ಆಗಿರುವನು. ಅವನ ಸೃಷ್ಟಿಯೆನಿಸಿದ ಈ ಜಗತ್ತು ಸತ್ಯವೇ ಆಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಮಾಯೆ ಕಾಲ್ಪನಿಕವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಜಗತ್ತಿನ ಕರ್ತವ್ಯಗಳಿಂದ ವಿಮುಖರಾಗಬಾರದು. ಈ ಜಗತ್ತು ನಮ್ಮ ಸಾಧನೆಯ ಗರಡಿಯೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ನಮ್ಮ ಧಾರ್ಮಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಕರ್ತವ್ಯಗಳನ್ನು ನೆರವೇರಿಸಿಕೊಂಡು ವೈರಾಗ್ಯ, ಭಕ್ತಿ, ಅಧ್ಯಯನ, ನಿದಿಧ್ಯಾಸನೆ ಗಳಿಂದ ಭಗವಂತನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಮುನ್ನಡೆಯಬೇಕು. ಕೆಲವು ದರ್ಶನಗಳು ಭಗವಂತನ ಅಸ್ತಿತ್ವ, ಅವನ ಗುಣಪೂರ್ಣತೆ ಹಾಗೂ ಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆ ಕೆಲವು ದರ್ಶನಗಳು ವಿಶ್ವದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತವೆ. ಇವೆರಡೂ ವಿಚಾರಗಳನ್ನೂ ವಿಮರ್ಶಿಸಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಸರಿಯಾದ ತಿಳುವಳಿಕೆಗಳನ್ನು

ಮೂಡಿಸಿ ಸತ್ಯವಾದ ವಿಶ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದ ಸರ್ವೋತ್ತಮನೂ ಪರಿಪೂರ್ಣನೂ ಆದ ಭಗವಂತನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ವಿಶದಪಡಿಸಿ ಅನನ್ಯ ಅತಿಶಯ ಭಕ್ತಿಯು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಜಾಗ್ರತವಾಗುವಂತಹ ದಿವ್ಯ ಸಂದೇಶವನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಪರಮ ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಪರಮಾನುಗ್ರಹದಿಂದ ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಹುದುಗಿದ ನಮ್ಮದೇ ಆದ ಪರಮಾನಂದವನ್ನು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಶಾಶ್ವತಕಾಲದವರೆಗೆ ಅನುಭವಿಸುವಂತಹ ಮುಕ್ತಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗೆ ಪ್ರಮಾಣ ಹಾಗೂ ಪ್ರಮೇಯಗಳು ಇವೆರಡರ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಸರಿಯಾದ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ನಮಗೆ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಯಾವುದೇ ಆಧುನಿಕ ಹಾಗೂ ಪ್ರಾಚೀನ ಆಕ್ಷೇಪ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಗಳಿಗೂ ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಹಾಗೂ ಸುಧಾಗ್ರಂಥದ ಆಧಾರದಿಂದ ಸರಿಯಾದ ಸಮಾಧಾನ ನೀಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಈ ಗ್ರಂಥವು ಪ್ರಮಾಣ, ಪ್ರಮೇಯಗಳ ಕೈಗನ್ನಡಿಯಾಗಿದೆ. ಎಲ್ಲ ತಾತ್ವಿಕ ವಿಷಯಗಳ ಆಕರವೆನಿಸಿದೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರು, ಟೀಕಾಕೃತ್ಪಾದರೂ ನೀಡಿದ ಅಮೋಘ ಕೊಡುಗೆಯಾಗಿದೆ.

॥ ಶ್ರೀಮಧ್ವೇಶಾರ್ಪಣಮಸ್ತು ॥



ಶ್ರೀವೇದವ್ಯಾಸರು ವೇದಗಳನ್ನು ವಿಭಾಗ ಮಾಡಿ ಅವುಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಲು 'ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ'ಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದರು. ಭಗವಂತನ ಸ್ವರೂಪ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ವೇದಗಳಿಂದ ಹೇಗೆ ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕು, ಅವನು ವೇದಗಳ ಸರ್ವ ಪದಗಳಿಂದಲೂ ಹೇಗೆ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯನಾಗಿದ್ದಾನೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದ ದೃಢೀಕರಿಸುವುದು ಈ ಸೂತ್ರಗಳ ಉದ್ದೇಶ. ಈ ಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರು ಭಾಷ್ಯ, ಅಣುಭಾಷ್ಯ, ನ್ಯಾಯವಿವರಣ ಮತ್ತು ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಎಂಬ ನಾಲ್ಕು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಶ್ಲೋಕ ರೂಪವಾಗಿದ್ದು ಸೂತ್ರದ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರೌಢವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಗ್ರಂಥವಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಶ್ರೀಜಯತೀರ್ಥರು ಮಾಡಿರುವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ 'ಶ್ರೀಮನ್ನ್ಯಾಯಸುಧಾ'. ಇದು ದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮೇರುಕೃತಿ ಎನಿಸಿದ್ದು ಇದರ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಅನನ್ಯಾದೃಶ ಪಾಂಡಿತ್ಯವು ಕರಗತವಾಗುವುದು. ಶ್ರೀವಾದಿರಾಜ ಶ್ರೀಪಾದರು ಹೇಳುವಂತೆ ಈ ಗ್ರಂಥ ಶ್ರೀಕರ, ಅಂದರೆ ಭೌತಿಕ, ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಕಲ ಸಂಪತ್ತನ್ನೂ ಕೊಡಬಲ್ಲುದು.